Introduzione

La Bhagavad-gītā e i suoi commentari

La *Bhagavad-gītā*, letteralmente il canto (*gītā*) del divino Kṛṣṇa (*bhagavān*), è un poema in versi sanscriti. Pur potendo essere considerata una opera a sé, la *Gītā* è un breve episodio contenuto nel *Mahābhārata*. La *Gītā*[119] si sviluppa in 18 capitoli (*adhyāya*) dal XXIII al XL del libro di Bhīṣma (*bhiṣma-parvan*), che contengono in tutto 700 versi (*śloka*), 648 dei quali sono del metro (*chandas*), detto *anuṣṭubh*, ossia quattro strofe (*pada*) di otto sillabe l'una, mentre i restanti 52 sono del metro detto *tṛṣṭubh*, ossia quattro strofe di undici sillabe l'una. La *Gītā* consiste nella conversazione filosofica tra Kṛṣṇa e il principe Arjuna sul campo di battaglia di Kurukṣetra come venne riferita da Sañjaya al re Dhṛtarāṣṭra nella corte di Hastinapūra e in un secondo tempo dal saggio Vaiśampāyana al re Janamejaya.
Oltre che spaziale c'è una distanza temporale tra il dialogo di Kṛṣṇa e Arjuna e la sua narrazione a Dhṛtaraṣṭra da parte di Sañjaya evidenziata dal fatto che Sañjaya usa sempre tempi passati perfetti e imperfetti, mentre Kṛṣṇa e Arjuna usano il presente indicativo. La conversazione tra Kṛṣṇa e Arjuna avviene poco prima dell'inizio della grande battaglia tra *kaurava* e *paṇḍava* che costituisce il nucleo centrale e probabilmente più antico del *Mahābhārata*. Nel secondo capitolo della *Gītā,* Arjuna sopraffatto dal dubbio circa la necessità e la moralità dello scontro imminente, accetta l'amico Kṛṣṇa che si era prestato come conduttore del suo carro di battaglia, come guida spirituale (*guru*). Nel corso della *Gītā*, Arjuna pone quattordici domande a Kṛṣṇa alle quali egli risponde più o meno elaboratamente sostenendo ripetutamente l'obbligo di Arjuna di combattere e illustrando vari sentieri di realizzazione spirituale (*yoga*). L'esposizione degli insegnamenti di Kṛṣṇa culmina nell'undicesimo capitolo con la grande teofania della manifestazione universale di

[119] Quando non è indicato differentemente ci si riferisce alla vulgata commentata da Śaṅkara nel VIII sec. d.C.

Kṛṣṇa (*viśva-rūpa*). Grazie al suo denso contenuto filosofico che la rende simile ad una *upaniṣad,* molti attribuiscono alla *Gītā* autorità pari alle *upaniṣad* e per questo motivo è anche chiamata *Gītā-upaniṣad.* Tuttavia, essendo la *Gitā* contenuta nel *Mahābhārata* che è un resoconto storico mitologico (*ītihasa*) tradizionalmente attribuito al mitico saggio Vyāsa, dovrebbe essere considerata una *smṛti.* Per i devoti *vaiṣṇava* di tutte le tradizioni, la questione non si pone, poiché la *Gītā* è annunciata da Kṛṣṇa che è il Signore stesso (*bhagavat*) è senza dubbio una scrittura rivelata o *śruti*[120].

Alcuni commentatori tradizionali come Śrīdhara e in genere tutti i *vaiṣṇava,* ritengono che Vyāsa abbia fedelmente riportato il dialogo che si è svolto in versi tra Kṛṣṇa e Arjuna a Kurukṣetra prima della battaglia imminente. Altri come Śaṁkara, ritengono che Vyāsa abbia sintetizzato e versificato il dialogo che avvenne sul campo di battaglia tra Kṛṣṇa e Arjuna. Nel corso dei secoli gli insegnamenti della *Gītā* hanno toccato il cuore e forgiato la vita di numerose generazioni di indiani; i suoi versi sono conosciuti e spesso citati sia da eruditi (*paṇḍita*) che da gente comune. Fin dalla sua origine, la popolarità della *Gītā* ha creato un vero e proprio genere. Sul suo modello, sono apparse molte altre 'gite' non esclusivamente *vaiṣṇava* che secondo una tarda tradizione, sarebbero cento e otto[121]. Caso più unico che raro riguardante un testo sacro, dal *Mahābhārata* è stata ricavata la data esatta nella quale avvenne il colloquio

---

[120] I sostenitori del *vedānta* (*pūrva* e *uttara-mīmāmsā*) sostengono che le *śruti* non hanno origine umana (*apauruṣeya*), sono scritture rivelate dagli antichi saggi veggenti *ṛṣi* che le hanno udite e devono continuare ad essere udite. Secondo il *Māhabhārata* 13.24.70 chi legge i *Veda* deve essere considerato un corruttore e venditore dei *Veda* ed è destinato all'inferno. La trasmissione orale delle *śruti* aiutata da tecniche mnemoniche rimase prominente almeno fino al X sec. Solo i sostenitori del *nyāya* considerano tutte le scritture *śruti* e *smṛti* aventi origine umana (*pauruṣeya*). Le *smṛti,* letteralmente ciò che è ricordato è il risultato delle riflessioni dei saggi, sono le scritture non rivelate e quindi di origine umana (*pauruṣeya*). Per i *pūrva-mīmānsākā* alla categoria *śruti* appartengono soltanto i quattro *Veda,* mentre gli *uttara-mīmāṁsāka* includono anche le *brahmaṇa,* le *āraṇyaka* e le *upanisad.* Alle *smṛti* appartengono i grandi poemi epici (*itihāsa*) come il *Mahābhārata* e il *Rāmāyana*, i *pūraṇa*, i *dharmaśāstra* come *Manu* e *Yajñavalkya-smṛti* e i sei *vedāñga*: fonetica (*śikṣa*), grammatica (*vyākaraṇa*), rituale (*kalpa*), etimologia (*nirukta*), metrica (*chandas*) e astronomia (*jyotiṣa*) e ogni sorta di *tantra*.

[121] Nel *Mahābhārata* oltre all'*Anu-gītā* contenuta nell'*Aśvamedika-parvan* dove Kṛṣṇa istruisce di nuovo Arjuna e al *Sanatsujātiya* contenuto nell'*Udyoga-parvan* dove Sanatsujāta istruisce Dhṛtaraṣṭra, si contano altre quindici *Gītā* il cui contenuto è però diverso dall'originale *Bhagavad-gītā.* Tra di esse ricordiamo la *Vyādha-gītā* contenuta nel *Vana-parvan* dove un cacciatore (*vhyada*) istruisce un *brāḥmaṇa.* Nei *Purāṇa* ci sono dieci importanti *Gītā* molto simili nel contenuto e nello stile all'originale *Bhagavad-gītā.* Quasi tutte le *Gītā* che si trovano nei *purāṇa* contengono anche delle teofanie della divinità o manifestazioni universali (*viśva-rūpa*) molto simili a quella dell'originale *Bhagavad-gītā.* Tra le *Gītā* puraniche si può citare la *Śiva-gītā* di carattere *śaiva* contenuta nel *Pādma-purāṇa,* dove Śiva istruisce Rāma; la *Guru-gītā* anch'essa *śaiva* dove Śiva istruisce Pārvatī contenuta nello *Skandha-purāṇa*; la *Īśvara-gītā* di carattere *śaiva* contenuta nel *Kūrma-purāṇa*; la *Rudra-gītā* di carattere *vaiṣṇava* contenuta nel *Varāha-purāṇa*; la *Gaṇeśa-gītā* di carattere *gaṇapatya* contenuta nel *Gaṇeśa-purāṇa* dove Gaṇeśa istruisce il devoto Vareṇya; la *Rāma-gītā* contenuta nell'*Adhyātma-rāmāyana* (XV sec.) dove Rāma istruisce il fratello Lakṣmaṇa; la *Devī-gītā* contenuta nel settimo *skandha* del *Devībhāgavata-purāṇa* (XI-XVI sec.) di carattere *śākta* dove Himavat istruisce la figlia Parvatī; la breve *Yama-gītā* contenuta nell'*Agni-purāṇa* di carattere *advaita* dove Yama istruisce il giovane Naciketa come già è riportato nella *Katha-upaniṣad*; la *Brahma-gītā* contenuta nello *Skandha-purāṇa* e nello *Yoga-vāsiṣṭha* dove Brahma istruisce i *deva* riuniti. Altre due *Gītā* degne di nota ma apparentemente indipendenti sono la *Aṣṭhavakra-gītā* dove il saggio Aṣṭhavakra istruisce il re Jānaka e la *Avadhūta-gītā* stimata dai *Nath.* Infine nell'undicesimo *skandha* del *Bhāgavata-purāṇa* è contenuta la *Uddhava-gītā,* una sorta di sequel della *Bhagavad-gītā* dove Krṣṇa istrisce Uddhava. La *Gopī-gīta* contenuta nel decimo *skandha* del *Bhāgavata-purāṇa* è una raccolta di versi ben diversa dalla *Bhagavad-gītā*, perciò è definita '*Gīta*' canzone, non '*Gītā*' e non va confusa con essa.

tra Kṛṣṇa e Arjuna che coincide con l'inizio della battaglia di Kurukṣetra. Tale data, il compleanno della *Gītā* o *Gītā-jayanti,* cade l'undicesimo giorno di Luna crescente (*sukla-ekadāsi*) del mese di *margasirśa* (tra Dicembre e Gennaio) ed è osservata in India con peculiari riti, digiuni e recitazioni dell'intera *Gītā,* sovente, e anche questa è una particolarità della *Gītā* soltanto, in templi dedicati proprio alla *Gītā* (*Gītā-maṁdiram*)[122]. Il *Mahābhārata* è composto di diciotto grandi libri principali (*parvan*), divisi a loro volta in numerosi altri libri, capitoli e paragrafi. Con i suoi oltre centomila versi, il *Mahābhārata* può essere considerato l'opera più vasta mai stata scritta anche senza includere in esso il più antico *purāṇa*, l'*Harivaṁsa-purāṇa,* spesso ritenuto essere il diciannovesimo libro (*parvan*) del *Mahābhārata* o una sua appendice.

A differenza del *Rāmāyana* di Valmiki che è un opera più omogenea, nel *Mahābhārata* attorno alle vicende dei *paṇḍava* e dei *kaurava* si è raccolto tanto e vario materiale che col tempo da alcuni è stato considerato il quinto *Veda* o anche una specie di antesignana einciclopedia del sapere indiano. Nel *Mahābhārata,* la *Gītā* si trova all'inizio della grande battaglia tra i *pāṇḍava* e i *kaurava.* Alcuni ricercatori considerano la posizione della *Gītā* una interruzione di una lunga storia epica che stava arrivando alla battaglia finale, al climax. In tale posizione la *Gitā* si impone e salta agli occhi che sia stata composta separatamente e interpolata nel grande poema. La *Gitā* sarebbe stata più coerentemente situata nel *Mokṣa-dharma* del *Śanti-parvan* tra l'altro materiale didattico. Di fatto quale poeta di corte avrebbe inserito in quel punto un dialogo filosofico lungo 700 versi? In pratica tutte le obiezioni di Arjuna contro il combattere sollevate da 1.28 al 2.9 erano state risolte da Kṛṣṇa dal 2.11 al 2.38 Se Krṣṇa voleva solo convincere Arjuna a combattere come appare in numerosi versi dal secondo all'ultimo capitolo c'era bisogno di una tale dissertazione filosofica tra il *na yotsye* non combatterò in 2.9, al *kariṣye vacanam tava* eseguirò i tuoi ordini in 18.73?

L'edizione critica del *Mahābhārata* edita dalla Bandharkar Oriental Research Institute di Poona curata da S.K. Belvakar, raccoglie le varie recensioni che, tutto sommato, differiscono poco considerando la mole dell'opera. Alcuni studiosi ritengono che il *Mahābhārata* sia stato con ogni probabilità composto nell'India del Sud in aree prevalentemente *vaiṣṇava* e da *brāhmaṇa* non strettamente ortodossi o da sacerdoti domestici al servizio di dinastie regnanti, gli stessi che, dal III al XIII sec. d.C., saranno gli autori di tutta la letteratura puranica e tantrica. Circa la determinazione della data di stesura del *Mahābhārata*, come per ogni tipo di testo remoto, non ci si può basare

[122] Il più importante di questi templi è quello eretto negli anni cinquanta a Kurukṣetra nel luogo preciso dove, secondo il mito, si è svolto il dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna, ma altrove in India se né trovano molti altri. In genere tutti contengono i 700 versi della *Gītā* iscritti nelle pareti della sala principale; alcuni contengono anche le immagini di Kṛṣṇa e Arjuna sul carro da battaglia e altri ancora l'immagine di Gītā Devī, la personificazione femminile divinizzata della *Bhagavad-gītā*.

sull'antichità dei supporti oggi ritrovati nel nel sub-continente indiano e nel Sud-Est asiatico dove era diffuso (i più antichi supporti sono costituiti da fragili foglie di palma)[123]. Per secoli in India, nelle grandi biblioteche regali come nelle più piccole private, era abitudine far ricopiare da colti *brāḥmaṇa* ogni testo conservato non appena mostrava segni di deterioramento per opera delle difficili condizioni climatiche, di insetti, ecc.

Nel corso del tempo, l'opera dei copisti deve aver dato luogo alle diverse recensioni provenienti dalle diverse parti dell'India ritrovate del *Mahābhārata* come della *Bhagavad-gītā.* Basandosi su citazioni incrociate e qualche iscrizione, quasi all'unanimità gli studiosi situano la data di composizione del *Mahābhārata* in un arco di tempo che va dall'inizio della stesura delle *upaniśad,* (V sec a.C.), fino al termine del periodo della elaborazione dei sistemi filosofici (*ṣaṭ-darśaṇa*[124]) formulati nei *sūtra* (IV sec d.C.) Ciò è avvalorato dal fatto che le conoscenze geografiche contenute nel *Mahābhārata,* sono pressoché le stesse presenti nelle opere buddhiste e jainiste coeve. La prima supposta menzione del *Mahābhārata* si trova nell'*Āśvalāyanagṛhya-sūtra* (circa V sec. a.C.), ma è solo dal VII sec. d.C. che è ben documentata la circolazione della versione del *Mahābhārata* come lo conosciamo oggi.

Alcuni studiosi hanno individuato tre stadi di composizione del *Mahābhārata.* Il primo stadio situato tra il VI e il IV sec. a.C., riguarda il materiale epico, la narrazione dello scontro tra i *paṇḍava* e i *kaurava* ed è di carattere politeista. Il secondo e il terzo stadio che vanno dal III sec. a.C. al III sec d.C. riguardano la rielaborazione dell'opera in chiave *vaiṣṇava* con l'emergere della figura divina di Kṛṣṇa-Vasudeva e per ultimo, l'introduzione nell'opera di molte lunghe dissertazioni sulla legge, politica e filosofia. Il verso 1.50 dell'*Ādi-parvan* sembra confermare questa teoria. In esso è detto che il *Mahābhārata* in origine contava 8.800 versi, si chiamava *Jaya* ed era scritto dal saggio Vyāsa. Una seconda e più tarda versione contava 24.000 versi, si chiamava *Bhārata* ed è la versione che il saggio Vaiśampāyana narra al re Janamejaya. Infine vi è la versione che conta 100.000 versi che è quella che il saggio Suta narra al saggio Saunaka. Per quanto riguarda la *Gītā,* alcuni studiosi, considerando che alcuni suoi versi sembrano tratti direttamente dalla *Kaṭha* e dalla *Śvetāśvatara-upaniṣad* e, notando la generale somiglianza del contenuto filosofico della *Gītā* con quello di queste due *upaniṣad,*

---

[123] Mentre la scrittura appare attorno al 3000 a.C. in Medio Oriente e dal 1500 a.C. in Cina, in India la più antica testimonianza di scrittura è quella ancora indecifrata della civiltà dell Indo (Harappa e Mohenjo Daro oggi in Pakistan) di tipo mesopotamico che va dal 3000 al 1400 a.C. Seguono gli editti di Aśoka (269-232 a.C.) incisi nelle colonne sparse nel sub continente indiano. Dal 1400 a.C. ad Aśoka c'è il vuoto anche se, secondo una tesi comunemente accettata, i quattro *Veda,* sicuramente alcune loro porzioni, sono molto antiche (attorno al 1000 a.C.) e sarebbero per secoli stati tramandati oralmente. Lo stesso si dice anche del canone buddhista *tripiṭaka,* del *theraghāta* e del *therighata* le raccolte dei versi *pali* dei monaci e delle monache contenute nel *Sutta-pitaka,* e dei *jātaka* trascritti in *pali* soltanto nel I sec a.C., ma ovviamente non precedenti al Buddha storico (VI sec. a.C.)

[124] I più antichi trattati a noi pervenuti che espongono le dottrine dei sei *darśaṇa* sono il *Ṣaḍḍarśaṇa-samuccaya* del *jaina* Haribhadrasuri (VII sec.) e il *Sarvasiddhāntasañgraha* attribuito a Śañkara (VIII sec.) e commentato da Mādhava Vidyāranya (XIV sec.) nel più noto *Sarvadarśana-saṁgraha* dove descrive 15 diversi *darśana.*

ritengono che la data di composizione delle sue parti più antiche, sia poco più tarda, presumibilmente entro il II sec. a.C. Circa il suo significato, si sono espressi in un ventaglio di ipotesi. R. G. Bhandarkar in 'Vaisnavism, Shaivism and Minor Religious Systems' (1913), sostiene che la *Gītā* era il testo dei *Bhāgavata* da loro inserita nel *Mahābhārata* per promuovere il culto di Kṛṣṇa. W. P. Hill in 'The Bhagavadgita translated from the sanskrit with an introduction, argument and a Commentary' (1928) e D.D. Kosambi in 'The historical development of the Bhagavad-Gita' (1978), sostengono che la *Gītā* è un testo filosofico che mira a sintetizzare varie scuole e dottrine filosofiche.

F. Edgerton in 'The Bhagavad Gita Text and Translation (1944) e R. C. Zaehner in 'The Bhagavad-Gita with a commentary based on the original sources (1969), sostengono che la *Gītā* è un testo mistico, pertanto non necessariamente deve essere razionale e omogenea. J.A.B. Van Buitenen in 'The Bhagavadgita in the Mahabharata, Text and Translation (1981), sostiene che la *Gītā* è parte integrante del *Mahābhārata*, deve essere compresa considerando l'intero contesto epico, non separandota da esso. E' stata anche notata la somiglianza dei versi 8.5 e 16.1-3 della *Gītā* con i versi 3.17.1-8 della *Chandogya-upaniṣad* dove Ghora Āñgirasa istruisce succintamente Kṛṣṇa-devakīpūtra. Lo spunto di inizio del dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna è l'improvvisa crisi che assale Arjuna proprio all'inizio della battaglia[125]. Nel corso della *Gītā*, Kṛṣṇa esprime ripetutamente la necessità dell'esecuzione dei doveri di casta (*jāti-dharma*), che per quanto riguarda Arjuna sul campo di battaglia è il combattere. Inoltre, apparentemente incalzato dalle domande e richieste di chiarimenti di Arjuna, Kṛṣṇa affronta argomenti filosofici e teologici che vertono sulla religiosità (*dharma*), sulla natura dell'azione (*karman*) e dell'inazione (*akarman*), sulla conoscenza (*jñāna*), sul sacrificio (*yajña*), sulla rinuncia (*saṁnyāsa* o *tyaga*), sulla meditazione (*dhyāna*), sulla devozione al supremo (*bhakti*), sulla realizzazione spirituale (*yoga*) basata sui vari metodi sopra citati.

Altri argomenti trattati sono la natura dell'anima (*dehin, sarīrin* o *ātman*), la natura del supremo (*Braḥman*), la teoria delle incarnazioni o discese divine (*avatāra*), il peccato (*papa*), le quattro caste (*varṇa*), i due sentieri dopo la morte (*sukla* e *kṛṣṇa-gati*), la natura materiale (*prakṛti*), le tre influenze materiali condizionanti (*sattva, rājas* e *tamas-guṇa*), la natura divina e demoniaca (*daivi* e *asuri-sampad*) e le caratteristiche della persona liberata (*mukta*). Apparentemente il principale obiettivo della *Gītā* è il proporre una sintesi, l'azione disinteressata (*niskāma-karman*) tra l'azione (*karman* o *pravṛtti*) e la rinuncia (*saṁnyāsa* o *nivṛtti*). Il *karman* all'epoca

[125] Alcuni commentatori moderni sostengono che lo scontro tra i *paṇḍava* e i *kaurava* non sia altro che la riproposizione dell'antico scontro narrato nei *Veda* tra le divinità solari e benefiche (*deva* o *sura*) e i loro cugini demoni o antidivinità (*asura*). Inoltre Kṛṣṇa (lo scuro) passa dalla parte di Arjuna (il bianco) come nel *Rāmāyana* il demone (*asura*) Vibhiṣana fratello di Ravaṇa passa dalla parte di Rāma e in alcuni racconti puranici, Uṣana, il sacerdote dei demoni, si unisce ai *deva*.

della composizione della *Gītā* significava l'esecuzione dei propri doveri in base alla casta di appartenenza (*varṇa*) come è sostenuto in 4.15 e 18.41-49. Ma nella *Gītā* l'azione disinteressata diventa *bhakti-yoga* quando il suo frutto è offerto a Kṛṣṇa come gli altri atti di adorazione e di devozione come in 9.26-27, 12.10-11 e in molti altri versi. Se non si bada alle interpretazioni rigidamente settarie, l'approccio dell *Gītā* al tema della realizzazione spirituale risulta essere quanto di più vario ed ecumenico ci possa essere nei versi 4.11 e 7.21-22.

Nei versi 6.46-47 sono descritti cinque candidati alla liberazione: il *karmin* ottiene la liberazione grazie all'esecuzione del dovere prescritto, il *tapasvin* grazie alle pratiche ascetiche, il *jñānin* grazie alla conoscenza, lo *yogin* grazie alle pratiche *yoga* e il *bhakta* grazie alla devozione a Kṛṣṇa. Tutti i metodi sono buoni ma naturalmente Kṛṣṇa dichiara che la *bhakti* è il migliore di tutti. Nei versi 9.8-10 come in alcune *upaniṣad,* la creazione si deve alla *māyā* o potere magico e misterioso che però non è indipendente, essa appartiene a Kṛṣṇa. La necessità della grazia divina (*prasada*) è presente in molti versi tra i quali il 12.7, 18.56,58 e 62. Nella *Gītā* Kṛṣṇa sostiene i quattro obiettivi umani (*purūṣa-artha*) ossia lo sviluppo economico (*artha*), il piacere (*kāma*), la religiosità (*dharma*) e la liberazione (*mokṣa*), ma non assegna ad essi la stessa importanza, piuttosto li ordina in modo subalterno l'uno all'altro. L'accumulo di ricchezze (*artha*) serve al capofamiglia (*gṛhastha*) per il mantenimento della propria famiglia e al godimento dei sensi (*kāma*), ma in modo regolato (in accordo al *dharma*) al fine di purificarsi e alla lunga ottenere la liberazione (*mokṣa*).

Tuttavia l'insegnamento conclusivo di Kṛṣṇa esposto nei versi 18.65-66 è quello di diventare suo *bhakta,* lasciando ogni tipo di dovere (*dharma*) e di abbandonarsi semplicemente a lui. In numerosi versi Kṛṣṇa ordina ad Arjuna di agire o combattere al fine (*artha*) di godere (*kāma*) della vittoria, ma in accordo al *dharma* allo scopo di ottenere la liberazione (*mokṣa*[126]). Nei versi 9.34 e 18.45-46, l'ingiunzione all'esecuzione del proprio dovere (*sva-dharma*) determinato dalla casta (*varna*) finisce per essere subordinata al dovere eterno e trascendente (*sanātana-dharma*) che per i *vaiṣṇava* è la *bhakti* offerta a Viṣṇu-Kṛṣṇa. Nella *Gītā* sono esposte numerose idee mutuate dalle antiche dottrine brahmaniche, come l'enfasi sull'importanza dei sacrifici nei versi 3.9-16, idee *smārta* nei versi 1.39-43, 3.23-24, 18.45-48 laddove prima Arjuna e poi anche Kṛṣṇa esprimono la necessità dell'applicazione delle norme di casta e dell'esecuzione dei propri doveri e in molti passaggi espone le dottrine delle sei scuole (*ṣaṭ-darśaṇa*), in particolare il *sāṁkhya,* lo *yoga* e l'*uttara-mīmānsā* o *vedānta*[127]. Nel verso 8.28 Kṛṣṇa afferma che il *bhakti-yogin* ottiene la dimora suprema

[126] Vedi i versı 2.31-38, 7.11, 11.33 e 18.56.
[127] Sebbene i termini *prakṛti, puruṣa, guṇa, buddhi, ahamkāra, avyakta,* ecc., ricorrono spesso lungo tutta la *Gītā* come nei versi 3.5, 3.41-43, 7.4, in tutto il XIII cap. e nei versi 18.13-18, la dottrina *sāṁkhya* alla quale fa riferimento l'autore della *Gitā* è teista (*seśvāra*) non atea come quella elaborata precedentemente da Kapila nel *Sāṁkhya-sūtra* e più tardi da Īśvārakṛṣṇa (IV sec. d.C.) nel *Sāṁkhya-*

che è oltre i frutti ottenuti grazie all'esecuzione di atti pii (*karman*), di sacrifici (*yajña*), di ascesi (*tapas*) e carità (*dāna*).

Dopo la *Gitā,* l'azione che non condiziona è quella fondata sulla saggezza, eseguita come sacrificio e disinteressata (*niskāma-karman*). Nel verso sostiene 9.27 le azioni, il cibo, i sacrifici, la carità e le ascesi devono essere offerti a lui. La *Gitā* non sostiene solo l'equanimità, ecc., molti versi sostengono anche la supremazia dell'azione sulla rinuncia, nel verso 3.4 Kṛṣṇa sostiene che l'uomo non può evitare di agire e non è con l'inazione che si ottiene la perfezione. Nei versi 4.18-30 l'azione distaccata dai frutti trasforma le azioni in atti sacri (*yajña*), purifica il cuore ed equivale all'inazione (*naiṣkarmya*). C'è chi ha rilevato nella *Gītā* un conflitto tra l'idea del libero arbitrio e un fatale determinismo, Kṛṣṇa invita numerose volte Arjuna ad assumersi le proprie responsabilità e combattere perchè è inevitabile in 3.33, 11.33 13.29, 18.59-61, ma in 18.63 gli dice *vimṛśya etat aśeṣeṇa yathā icchasi tathā kuru* dopo aver riflettuto agisci come credi. La novità della *Gītā* è che tutti, non solo i *saṁnyāsin jñāna-yogin,* anche i capifamiglia inseriti nella società possono per mezzo del karma-yoga e del *bhakti-yoga* ottenere la liberazione.

In 9.27 Kṛṣṇa dichiara che i sacrifici (*yajña*) devono essere offerti a lui come anche i doveri (*karman*) e le ascesi (*tapas*). Nella *Gītā* non mancano accenni a elementi delle dottrine *śaiva*[128], atee e buddhiste come nei versi 2.26 e 16.8. A causa delle varie dottrine illustrate, dell'uso di terminologia filosofica multivalente e dei diversi stili di scrittura, dall'upanisadico al puranico, è facile supporre che vari autori abbiano concorso in tempi differenti alla redazione della *Gītā* come la conosciamo dall'VIII sec. d.C. Il tutto appare come una amalgama di idee talvolta confuse o contraddittorie, in particolare il capitolo ottavo e tredicesimo rivelano più che altri, il lavoro meno riuscito di un ultimo redattore tra i vari eventuali. Non basta la scaletta di tipi di *yoga* annunciati da Kṛṣṇa per determinare quale sia l'insegnamento originale e l'ultimo della *Gītā,* a tal riguardo i commentatori tradizionali settari si sono espressi in una varietà di interpretazioni filosofiche e dottrinali. Il collante della *bhakti* effuso in abbondanza lungo tutta la *Gītā* da uno o più redattori, non è sufficiente a dare armonia o coerenza all'intera opera.

---

karikā. Il *sāṁkhya* ateo prevede l'esistenza di un unico tipo di *puruṣa*, nella *Gītā* in 15.16-18 sono due il *jīvātman* ordinario e l'*uttama-puruṣa*. Nel *sāṁkhya* ateo *prakṛti* è un principio indipendente, mentre nel *sāṁkhya* teista è espressione del potere divino (*śakti*) di Viṣṇu, la sua *māyā* o potenza illusoria, Inoltre l'idea della *mokṣa* nella *Gītā* non è il *kaivalya* del *sāmkhya* ateo ossia la totale separazione del *puruṣa* da *prakṛti*. Nel verso 14.3 Kṛṣṇa dice chiaramente che è lui che feconda il *brahman* o natura materiale (*prakṛti*). Nei versi 3.27 e 13.29 è certamente *sāṁkhya* l'idea che ogni azione è eseguita da *prakṛti* benché il sé si consideri l'agente dell'azione. Nella *Gītā* è esposta la teoria *sāṁkhya* della modificazione (*pariṇāma-vāda*), piuttosto che la teoria *vedānta* dell'errore (*vivarta-vāda*) di Śaṅkara. Il termine *yoga* che ricorre nella *Gītā* non indica lo *yoga* di Patañjali (I sec a.C.) esposto nell'*Yoga-sūtra*. Lo *yoga* della *Gītā* (come in 6.16-17 e 30-31) è moderato e teista, mira all'unione mistica con Dio, non alla separazione del sé individuale (*ātman*) da *prakṛti*. Il termine *māyā* ricorre più volte nella *Gītā,* ma ad esso non è attribuito lo stesso significato che gli attribuirà Śaṅkara secoli più tardi.

[128] Per i commentatori *śaiva* come Nilakaṇṭha, il termine *īśvara* ovunque ricorre nella *Gītā* (come in 18.61) è riferito direttamente a *Śiva*.

Nel 528 a.C. a Sarnath il Buddha pronuncia il suo primo sermone, l'avvio della ruota del *dharma* (il *dharmacakrapravartana* contenuto nel *Mahavagga-sutta*)) che coincide con la nascita del buddhismo. In questo discorso egli espone le quattro nobili verità (*catvāryāryasatyāni*) e l'ottuplice nobile sentiero (*āryāṣṭāñgikamārga*). Alcuni studiosi hanno evidenziato quanto vi sia stato di nuovo nel buddhismo originale rispetto al precedente vedismo, quanto abbia conservato e di quante idee buddhiste siano in seguito passate nell'hinduismo in particolare nello *yoga-darśana* e nella *Gītā*. Certamente la *Gītā* non sostiene la dottrina della non esistenza di un sé individuale permanente e immateriale (*anātma-vāda*), ma vi si trovano altre idee di chiara provenienza buddhista. Per esempio, senza considerare il termine *dharma* (pali *dhamma*), i termini *brahmabhūta, nirvāṇa* e *prajñā*[129] così importanti nelle dottrine buddhiste, ricorrono nella *Gītā* rispettivamente in 5.24, 6.27 e 18.54, in 5.24-26 e 6.15 e in 2.54-55, 57-58, 61 e 67-68.
Di origine buddhista sembra essere l'idea che i *deva* non sono eterni, non sono liberi e non sono onnipotenti; nella *Gītā* l'idea dell'inutilità dei riti vedici e del culto dei *deva* è espresso in 2.42-43, 7.20-23 e 9.20-25. Inoltre di origine buddhista è l'idea del distacco dai frutti dell'azione attraverso la conquista del desiderio in 2.70 e 6.20, che nessuno è agente delle proprie azioni in 3.27 e l'importanza della fede (*śraddha*) in 12.2,20 che diventerà fondamentale per le più tarde scuole buddhiste dell'amidismo cinese e giapponese. K.T. Telang nelle note alla sua traduzione della *Bhagavad-gītā, Sanatsujātīya* e *Anu-gītā* indica numerosi passi della *Gītā* che somigliano molto ad altrettanti passi dei testi *pali* del *Sutta-nipāta* e del *Dhammapada*.
La teoria degli *avatāra* che nella *Gītā* appare accennata in 4.7-9 è più simile alle ripetute apparizioni del Buddha e di Mahāvīra che alle dodici apparizioni di Viṣṇu divenute popolari in epoca *gupta*. Differentemente dalle idee *sāṁkhya* e *yoga* ampiamente e palesemente trattate nella *Gītā*, alcune idee buddhiste, *jaina* e *lokāyata* sono accettate o rigettate, ma non sono mai direttamente nominate come tali. E' questo il caso della critica agli ottusi seguaci dei *Veda* nei versi 2.42-45 originariamente buddhista, della condanna dell'estremo ascetismo in 17.18-19 e dell'inazione in 3.4-5 invece sostenuta dai *jaina* e della condanna dell'ateismo in tutto il XVI cap. sostenuto dai materialisti (*lokāyata*). Del resto il buddhismo e il jainismo benché importanti e contemporaneee sono intenzionalmente mai menzionate in tutto il *Mahābhārata* e *Rāmāyana*. Buddhismo, jainismo e *lokāyata* erano dottrine che negavano l'autorità dei Veda (*nāstika*) a differenza delle dottrine *ṣaṭ-darśana* che più o meno né riconoscevano l'autorità (*astika*). Le dottrine vedantiche *pūrva* e *uttara-mīmānsā*

[129] Il termine *nirvāṇa* deriva dalla radice *nir-va*, grammaticalmente è il participio (*k*) *ta* di soffiare, ma il significato dottrinale è estinzione o uscita dalla foresta (*vana*) dell'esistenza materiale. Il termine *prajñā,* comune nei testi buddhisti e *yoga*, indica la saggezza che si sviluppa quando la facoltà cognitiva (*citta* o *buddhi* in quei testi) diventa stabile grazie alla meditazione (*bhāvanā*).

fanno riferimento direttamente ai *Veda* e alle *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* e *upaniṣad.* Non altrettanto le dottrine *sāṁkhya, yoga, nyāya* e *vaiśeṣika* che tuttavia, dopo aver stabilito i loro sistemi filosofici, riconoscono l'autorità dei *Veda* e li difendono. Ciò che gli *hindū* ortodossi (*smārta*) temevano di più delle dottrine *astika* era l'abolizione del sistema delle caste e dei doveri ad esse collegati. Temevano il sistema della congregazione dei fedeli e dei monasteri buddhisti (*vihara*) dove chiunque poteva entrare senza considerazione di casta e purezza e. In India il lungo periodo di presenza buddhista (dal VI sec. a.C.), ha fatto si che alcune sue idee siano entrate profondamente nella cultura e nella società indiana.
Benchè non si possa parlare di sostegno univoco, è noto che i *maurya* (IV-II sec a.C.) favoriscono i buddhisti, i *suñga* (II-I sec. a.C.) gli *hindū*, i *kuśana* (I-IV d.C.) di nuovo i buddhisti, i *gupta* (IV-VI d.C.) ancora gli *hindū* e Harṣa (VII sec. d.C.) di Kanyakubja (Kannauj, Uttar Pradesh) ambedue *hindū* e buddhisti. Nel corso della sua lunga storia il buddhismo ha ceduto idee e dottrine all'hinduismo, ma né ha pure accettate tanto che finì per scomparire in Bengala e Orissa intorno al XV sec. integrandosi completamente all'hinduismo. Come il Buddha fu spesso raffigurato sotto un ombrello di teste di serpente del re dei serpenti (*nāga*) Mucilinda, così Viṣṇu venne raffigurato sotto il medesimo ombrello costituito da molte teste del serpente Anantaseṣa.
La dottrina *mahāyāna* delle innumerevoli apparizioni del Buddha e quella *jaina* dei ventiquattro traghettatori (*tīrthāñkāra*), penetrarono nel culto *vaiṣṇava* nella forma della teoria delle dieci apparizioni o discese (*dāśa-avatāra*) di Viṣṇu. Liste degli *avatāra* di Viṣṇu si trovano in vari *pūraṇa* e in esse spesso il Buddha è incluso tra gli *avatāra* di Viṣṇu come nel *Bhāgavata-purāṇa* (IX sec.) 10.40.22. Secondo alcuni storici lo sviluppo della *bhakti* offerta a Viṣṇu, Kṛṣṇa e Śiva che appare negli ultimi secoli a.C., è a quell'epoca una reazione brahmanica alla minacciosa diffusione del buddhismo e del jainismo. Nell'India del Sud dal IV sec. si diffonde il culto di due forme di gentili di Śiva chiamate Bhikṣāṭana (mendicante) e Dakṣinamūrti che molto somigliano al Buddha. Bhikṣāṭana e Avalokiteśvara il *bodhisattva* della compassione, sono ambedue definiti Iśvara (Signore), raffigurati come asceti e portano il tridente. Dakṣinamūrti è raffigurato seduto a gambe incrociate nell'atto di insegnare indicato dall'esibizione del *vitarka* o *jñāna-mudrā* come le immagini classiche del Buddha.
Dal IV al IX sec. d.C. in Tamil Nadu e Kerala diviene popolare anche il culto di Śāstṛ (l'insegnante) figlio di Śiva e Mohinī Mūrti più tardi identificato con Skandha-Murugan. L'inclusione del Buddha sarà definitivamente sanzionata dal *Dāśāvatāra-stotra* del *Gītā-govinda* di Jayadeva (XIII sec.) I *purāṇa* più antichi come il *Vāyu-purāṇa* enumerano solo sei *avatāra*, mentre nel *Bhāgavata-purāṇa* ci nel cap. 3 del primo *skandha* né sono enumerati 22, nel cap. 7 del secondo *skandha* né sono enumerati 23 tra i quali pure Ṛṣabha il primo dei *jaina-tirthāñkāra* e 16 nel cap. 4 dell'undicesimo *skandha.* Oggi in Srilanka, Java e Cambogia il buddhismo e l'hinduismo sono talmente

combinati che almeno a livello popolare sono inscindibili. La penetrazione mussulmana nell'India del Nord dall'VIII al XIII sec. fu la principale causa della scomparsa del buddhismo già indebolito e degradato. E' noto che Mathura è prevalentemente buddhista e *jaina* nell'epoca *maurya* dal III a.C. attraverso l'epoca *kuśana*, fino all'epoca *gupta* nel VI sec. d.C. Nei suoi diari di viaggio il monaco cinese Fa-hian nel IV sec. descrive Mathura come un grande centro buddhista con venti monasteri e sei grandi *stūpa*, Huan-tsang nel VI sec. conferma il numero di monasteri e *stūpa* ma menziona l'esistenza di cinque templi *hindū* e I-tsing nel VII sec. registra il declino del buddhismo.

Gli scismi, la decadenza delle sette tantriche, la corruzione, l'indolenza dei monaci e l'emersione delle sette *śaiva, vaiṣṇava* e *śākta,* provocarono la graduale perdita del sostegno delle dinastie regnanti alle istituzioni buddhiste. La penetrazione dell'Islam in Afganistan inizia con le spedizioni persiane a partire dal 640. Nel 712 Mahamad Bin Qasim (695-715) che conquista il Sindh e il Punjab creando la più orientale delle province dell'impero umayade. Nel 785 una spedizione del califfo abbaside Harun Al-Rashid (763-809) saccheggia Valabhi (Bhavnagar, Gujarat) una storica località *jaina* e buddhista con numerosi e ricchi monasteri e templi. Nel 870 Yaqubbin Laith (840-879) si stabilisce a Kabul, governa l'Afganistan e il Sindh e spazza via il buddhismo da quelle aree. Nel corso dei suoi diciassette raid, Mahmud Ghazni (971-1030) da Lahore (Pakistan) mise a ferro e fuoco numerose città dei regni *hindū* dell'India del Nord. Nel 1019 saccheggiò Mathura e Kanauj (Uttar Pradesh), nel 1024 Somnath (Gujarat) e nel 1026 Multan (Pakistan). Lo storico Al-biruni (973-1048) che seguiva le scorrerie di Mahmud Ghazni, nota che del buddhismo nel Sindh e nell'Afganistan non rimanevano che rovine di tumuli votivi (*stūpa*) e monasteri (*vīhāra*).

Nel 1192 Muhammad Ghuri (1149-1206) di Lahore (Pakistan) sconfigge a Tarain (Haryana) Prithvirāja Chauhan (1149-1192) e conquista Delhi e Ajmer (Rajasthan). Nel 1193 il generale Bakhtiyar-khilji (?-1206) annette il Bihar dove saccheggia l'università buddhista di Nalanda (Patna) e nel 1202 il Bengala da dove allontana i *sena,* l'ultima dinastia *hindū.* Nel 1206 alla morte di Muhammad Ghuri, un suo generale, Qutuddin Aybak (?-1210), si rende indipendente e diventa il primo sultano di Delhi dando inizio alla dinastia del *mamaluk.* Nel 1298 il sultano di Delhi Alauddin Khilji (?-1316) saccheggia di nuovo Somnath (Gujarat) e nel 1311 un suo generale Malik Kafur si spinge a Sud fino in Tamil Nadu dove sconfigge i *pandhya* e saccheggia Srirangan e Madurai. Nel 1340 Shah Mir (?-1342) assume il controllo del Kashmir e né diventa il primo re mussulmano ma sarà l'iconoclasta Sikandar Butshikan (1389-1413) a islamizzare il Kashmir con la forza. Alla scomparsa del buddhismo in India contribuì sicuramente a partire dal VI sec. il processo di assimilazione ai culti tantrici *śaiva* e *vaiṣṇava* che in Bihar, Bengala e Orissa si protrasse fino al XV e XVI sec. Ai cinque *dhyāni-buddha* del culto *vajrayāna* con le loro controparti femminili, funzioni, colori e

direzioni alle quali sovraintendere, corrispondevano le pressoché identiche cinque forme di Śiva dello saivismo kashmiro già menzionate nella *Taittirīya-āraṇyaka* 10.43-47: Iśāna, Tatpuruṣa, Aghora, Vāmadeva e Sadyojāta con le loro Śakti.
Il buddhismo (e il jainismo) fin dalle origini era contrario ai sacrifici animali ai quali erano dediti i *brāḥmaṇa* vedici e accettava il sistema delle caste insistendo però che non era la nascita, ma le qualità che facevano di un uomo un *brāhmaṇa.* Con ogni probabilità il Buddha non intendeva fondare una religione, piuttosto era un riformatore, così si presentava e così era percepito dai contemporanei. Il sacrificio del fuoco (*homa*) in origine vedico e in seguito hindū-tantrico fu integrato in forma incruenta nel rituale *vajrayāna* e migrò in Tibet, Mongolia, Cina fino in Giappone dove è conosciuto come *goma.* In realtà in India l'omologazione pare fosse desiderata più dagli *hindū* che dai buddhisti che avvertirono per tempo, ma inutilmente il pericolo del loro assorbimento nell'hinduismo.
Il buddhismo diede nascita all'istituzione di monasteri (*vihāra*) e luoghi di culto (*stūpa* e *caitya*) e ai pellegrinaggi ai luoghi sacri (*tirtha-yatra*) in precedenza inesistenti. A partire dal I sec. a.C. con la stesura del *Prajñāpāramitā-sūtra* si sviluppa il buddhismo *mahāyāna*, viene introdotto il culto delle immagini sacre del Buddha fino ad allora non rappresentato e l'idea che la liberazione è alla portata di tutti, non solo dei monaci e che si ottiene grazie alla misericordia dei Buddha, dei *bodhisattva* e delle divinità femminili come Tārā se adorati con devozione (*bhakti*[130]). La stessa *bhakti* che era stata adottata e in seguito sarà sviluppata dalle sette *vaiṣṇava* e *śaiva* per le quali la liberazione non sarà più riservata solo ai colti *brāḥmaṇa* (*jñānin*) e rinunciati (*saṁnyāsin*), bensì sarà raggiungibile da chiunque anche donne e appartenente ai più bassi ceti sociali, idea recepita nella *Gītā* nei versi 9.32, e che purifica anche i peggiori peccatori in 9.30-31.
Dal buddhismo (e dal jainismo) la *Gītā* ha mutuato l'idea della necessità della guida spirituale del *guru* in 4.34 e dell'utilità della comunità degli adepti (*sañga*) in 10.9 che si distingue dalla pratica solitaria dello *yoga* peraltro esposto in 6.10-14. Inoltre è stata adottata l'etica buddhista e *jaina* caratterizzata dall'importanza attribuita alla compassione (*karuṇa*), alla carità (*dāna*) e alla non violenza (*ahiṁsā*[131]) in 10.4-5, 13.7-12, 16.1-3 e 17.14 della quale il vegetarianesimo è un aspetto, che si sublimano nell'attenzione all'uomo, un seme fecondo di umanitarismo ed ecumenismo che trovano espressione l'uno nei versi 6.32, 12.13-14 e l'altro in 4.11, 7.21-22 e 9.23. Tuttavia anche la necessità della violenza è sostenuta da Kṛṣṇa in molti versi dove incoraggia Arjuna a fare il suo dovere e quindi combattere a cominciare dalla serie

[130] La recitazione dei nomi dei *bodhisattva* come Avolokiteśvara e Guan Yin e l'idea della necessità della loro grazia come fondamentale elemento salvifico, caratterizzerà sopratutto la scuola della terra pura o amidismo in Cina dal VIII sec. e in Giappone dal XII sec.
[131] Il termine *ahiṁsā* è raro nelle *upaniṣad* dove compare solo una volta nella antica *Chandogya-upaniṣad* 8.15.1. Nel più tardo *Mahābhārata* l'idea di non-violenza acquisisce tanta importanza da essere celebrata nei versi 13.117.37-38 dove è paragonata alla migliore continenza, dono, sacrificio, forza, ecc.

2.31-38. Alcuni ricercatori ritengono che l'idea del *bodhisattva* sia stata introdotta nel buddhismo *mahāyāna* per contrastare la crescente popolarità di cui stavano godendo i culti monoteistici *śaiva* e *vaiṣṇava.*

Anche Śañkara e i suoi molti epigoni devono molto al buddhismo[132]. Rāmānuja, il primo commentatore *vaisṇava* del *Vedānta-sūtra* nello *Śrī-bhāṣya* 2.2,27 ha definito Śañkara un cripto (*channa*) buddhista[133]. Lo *yogin* regolato (*yukta*) nel sonno, nel cibo e nello svago descritto da Krṣṇa nei versi 6.16-17 somiglia molto al monaco buddhista *hīnayāna* che segue la via mediana della moderazione piuttosto che allo *yogin* dedito alle estreme ascesi e alle profonde forme di meditazione dello *Yoga-sūtra* di Patañjali. Nei versi 9.3 e 9.11-12 Kṛṣṇa condanna i non devoti (*abhakta*) privi di fede e in 16.9-19 gli uomini di natura demoniaca caratterizzati da egoismo, prepotenza, ecc.

Come il *Mahābhārata,* anche la *Bhāgavad-gītā* deve essere stata originariamente composta nell'India del Sud e introdotta nel *Mahābhārata* in qualche fase della sua lunga redazione. Con ogni probabilità fu il principale e primo testo sacro dei *bhāgavata* (letteralmente adoratori di *Bhagavat* ossia Kṛṣṇa) conosciuti anche come *ekāntin* e *sāttvata*[134]. I *Bhāgavata* come gli *ekāntin* furono una antica setta *vaiṣṇava* ancor oggi poco conosciuta i cui adepti erano dediti al culto di Kṛṣṇa-Vāsudeva. La dottrina dei *bhāgavata* è esposta nelle *vaiṣṇava-saṁhitā* tra le quali le più importanti sono la *Ahirbudhnya-saṁhitā* (V sec.), la *Jayākhya-saṁhitā*, la *Sāttvata-saṁhitā,* la *Pauṣkara-saṁhitā,* la *Parameśvara-saṁhitā,* la *Sanatkumāra-saṁhitā* e la *Braḥma-saṁhitā* amata dai *gauḍīya.* Le *saṁhitā* trattano quattro argomenti: filosofia (*jñāna*), pratiche mistiche (*yoga*) o, costruzione di templi e installazione di immagini divine (*kriyā*) e condotta sociale (*caryā*).

Nella *Gītā* non vi è traccia della teoria del *catur-vyūha* (Vāsudeva, Sañkarṣana, Pradyumna e Aniruddha) che è caratteristica del più tardo sistema *pāñcarātra* che secondo alcuni ricercatori deve il nome al fatto che sommò le cinque sette *vaiṣṇava* precedenti: *ekāntika, bhāgavata, nārāyaṇīya, vaikhānasa* e *sātvata.* I testi *pāñcaratra* sono connessi all'*ekāyanśākhā* del *Śukla-yajur-veda* mentre i testi *vaikhānasa* (*Vaikhānasa-dharma-sūtra, gṛhya-sūtra* e *śrauta-sūtra*) sono connessi all'*auraveyaśākhā* del *Kṛṣṇayajur-veda.* Nelle iscrizioni *brāhmī* di Ghosundi e Hathibada (Chittorgarh, Rajasthan) che risalgono al II-I sec. a.C., ora al museo di Udaipur (Rajasthan), è

---

[132] Per alcuni aspetti, la dottrina *advaita* di Śañkara somiglia alla dottrina del vuoto (*śunyatā*) di Nagārjuna (II-III sec.), il fondatore del *madhyamika.* Nagarjuna sostiene un estrema forma di nichilismo sostenendo l'impermanenza di tutte le cose, la logica identità dei contrari, ecc. Gli *advaitin* Vacaspati Miśra (X sec.) e Citsukha (XIII sec.) e lo *śaiva* Rāmākaṇṭha (X sec.) usano la dialettica *nyāya* tanto quanto i precedenti grandi logici buddhisti Dinnaga (VI sec.) e Dharmakīrti (VII sec.)

[133] Nagarjuna, Śañkara e i loro epigoni distinguono tra realtà relativa dovuta all'ignoranza (*avidyā*) per l'uno e all'illusione (*māyā*) per l'altro dove per ambedue è accettabile il teismo, e realtà assoluta costituita di vuoto (*śūnyatā*) per l'uno e l'impersonale *Braḥman* per l'altro.

[134] La maggior fonte di informazioni sugli *ekāntin* (monoteisti) è la sezione *nārāyaṇīya* del *Śānti-parvan* del *Mahābhārata* di composizione certamente più tarda della *Gītā* visto che né è citata. I *sāttvata* erano membri di un clan *kṣatriya* al quale apparteneva anche Kṛṣṇa. Erano stanziati nell'India del Nord e si dedicavano al culto di Kṛṣṇa.

menzionato un tempio (*nārāyaṇa-vāṭaka*) dedicato a Sañkarṣaṇa-Vāsudeva. Alla stessa epoca risale l'iscrizione *prakṛti* che appare sulla base di una statua di Viṣṇu trovata a Burhikhar (Bilaspur, Madhya Pradesh).

Nel museo di Māthurā si trova una lastra di pietra di un pozzo trovata a Mora (nei pressi di Mathura) con una iscrizione *prakṛti* assegnata al I sec d.C. dove è menzionato un tempio ai cinque eroi (*pañcavīra*) dei *vṛṣṇi*: Kṛṣṇa, Balarāma, Sañkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha e Sāmba. Nel museo di Luknow si trova una statua di Balarāma di epoca *suñga* (II sec. a.C.) proveniente da Mathura. Vāsudeva e Saṁkarṣaṇa sono menzionati come divinità da adorare in una iscrizione risalente al I sec a.C. nelle grotte di Nānaghat (distr. di Thana, Maharastra). Intorno al 150 a.C., il greco Eliodoro, ambasciatore del re bactriano Antialkidas, fa innalzare a Vidhisha (Bhopal, Madhya Pradesh) una colonna di pietra in onore di Vāsudeva sormontata da Garuḍa e nell'iscrizione, si proclama un *bhāgavata.* Una seconda colonna di Besnagar sormontata da Garuḍa menziona un tempio dedicato a Bhagavān (Viṣṇu).

Le immagini di Kṛṣṇa e Balarāma appaiono separatamente in alcune monete scoperte a Ai Khanoum (Afghanistan) del re bactriano Agathocles (II sec. d.C.) Alcune statue di Viṣṇu a quattro braccia e di Krsna *govardhanadhara* di epoca *kuṣāna* (II-III d.C.) si trovano nel museo archeologico di Mathura. I più antichi templi dedicati a Viṣṇu fino ad oggi identificati risalgono al periodo *gupta* (IV-VI sec d.C.), sono il *Viṣṇu-dāsāvatāra* a Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh), Viṣṇu e Varāha a Eran (Sagar, Madhya Pradesh) e di Varāha a Vidisha (Madhya Pradesh).

I primi riferimenti testuali a Vāsudeva si trovano nella *Taittirīya-āraṇyaka* 10.1.6 dove è identificato con Viṣṇu-Nārāyaṇa, nella *Chandogya-upaniṣad* 3.17.1-8 dove Ghora Āñgirasa istruisce succintamente Kṛṣṇa-devakīpūtra e nella *Satapatha-brāḥmaṇa* 12.3.4.1 Nārāyāṇa è lo spirito universale che pervade l'universo e altrove è definito Yajña, la personificazione del sacrificio. Molti riferimenti si trovano nell'*Aṣṭādhyāyī* 4.3.95-100 di Pāṇini (IV sec a.C.) dove compaiono i termini *bhakti*, *vāsudevaka* e *arjunaka* che indicano gli adoratori di Vasudeva e di Arjuna. Patañjali (II sec a.C.) nella spiegazione di questi cinque *sūtra* del suo commento all'*Aṣṭādhyāyī* chiamato *Mahābhāṣya,* afferma che Vāsudeva è una divinità degna di adorazione. Riferimenti diretti a Kṛṣṇa, Kaṁsa e Vāsudeva, Sañkārṣṇa, Janārdana, Keśava si trovano nel *Mahābhāṣya* in 2.1.26, 2.3.36, 3.2.3, 4.3.98 e 6.3.6.

Altre menzioni al culto di Vāsudeva si trovano nel *Baudayanadharma-sūtra* 2.5.9-10 (III sec. a.C.) dove sono enumerati dodici nomi di Viṣṇu tra i quali tre di Kṛṣṇa: Keṣava, Govinda e Dāmodara, nell'*Artha-śāstra* di Kauṭilya (III sec. a.C.), in alcuni passi di scritture *jaina* risalenti al periodo *suñga* (I e II sec. a.C.) e nel canone *pali theravada Mahaniddesa* 1.4.25 (I-II sec a.C.) Infine il *Balacarita* e il *Dūtavākhya* di Bhāṣa (I a.C. - I d.C.) sono poemi interamente dedicati a Kṛṣṇa. Dall'VIII sec. d.C. si diffonde la corrente sincretista ortodossa detta *smarta* (tradizionale, da *smṛti*) i cui

membri si dedicano al culto detto *pañcāyatana* delle cinque divinità: Vīṣṇu, Śiva, Devī, Surya e Gaṇeśa. Di notevole interesse è il culto *vaikhānasa* fondato dall'omonimo mitico saggio, sorto intorno al IV sec. d.C. e già citato come setta nel *Manu-smṛti* e nel *Mahābhārata*. Il loro testo più antico, il *Vaikhānasa-sūtra* è diviso in *griha-sūtra* e *dharma-sūtra*, tratta di riti relativi all'adorazione dell'immagine di Viṣṇu, ma contiene poca teologia e filosofia.

Nei templi di Viṣṇu dell'India del Sud, dove la dottrina di Rāmānuja prese il sopravvento, il metodo di culto *pāñcarātra* sostituì quello *vaikhānasa*. Tuttora esistenti come comunità brahmanica che conta circa duemilacinquecento famiglie, i *vaikhānasa* si occupano dell'adorazione dell'immagine di Viṣṇu in circa un terzo templi di Viṣṇu del Sud-India tra i quali il più importante è quello di Venkateśvara a Tirupati (Tamil Nadu). R.G. Bhandarkar in 'Vaisnavism, saivism and minor religious systems' (1913), H. Hartel in 'Archaeological evidence on the early Vasudeva worship' (1987) e D. M. Srinivasan in 'Many heads, arms and eyes - Origin, meaning and form of multiplicity in indian art' (1997), sostengono la teoria della graduale divinizzazione di Kṛṣṇa dalla figura di eroe del clan *vṛṣṇi*, a suprema divinità dotata di interpretazione teologica nella *Gītā*. Essi presumono che il culto, di Kṛṣṇa trae origine dalla fusione del culto degli antichi Viṣṇu e Nārāyaṇa già menzionati nelle *saṁhitā* vediche, nelle *brāḥmaṇa* e nelle *āraṇyaka*, con le storie del principe Vāsudeva del clan dei *vṛṣṇi* o *yādava* che secondo il mito, governò Mathura e alcuni miti originati nell'India rurale del Nord-Ovest che riguardavano una divinità agreste dalla carnagione scura identificato con l'antico Kahna menzionato nella letteratura buddhista pali o il Kahnayā degli allevatori *ābhīra* (*āhir* o *bhīl*), che diventa Kṛṣṇa, Gopala e Govinda[135].

Gli *ābhīra* del Rajasthan e Gujarat sono di carnagione scura, usano suonare il flauto di bambù e anche oggi la promiscuità sessuale prematrimoniale tra i giovani e gli affari extramatrimoniali sono piuttosto tollerati. E' noto che nel III sec d.C. una dinastia di governanti *ābhīra* che si professa *vaiṣṇava* regna a Nasik (Maharastra). Nell'India del Sud, Mayon una divinità pastorale dalla carnagione scura descritta nel poema tamil *Silappadikaram* del *jaina* Ilalgo Adigal (III sec.) che è figlio di Aśodai (Yaśodā), suona il flauto, gioca e danza con la consorte Pinnai (Rādhā), si fuse con il culto nordico di Kṛṣṇa-Gopala[136]. Nella *Ghāṭā-jātaka* (454) e *Dāśaratha-jātaka* (461) risalenti al I sec. a.C., sono riportate delle antiche versioni delle storie di Kṛṣṇa e di Rāma dove ambedue sono considerati manifestazioni precedenti del Buddha. Altre versioni del

---

[135] Esempio di divinizzazione in Maharastra è Cakradhāra Svāmin (XIII sec.) fondatore della setta *mahānubhāva*, in Rajasthan e Gujarat è Pabujī (XIV sec.) un eroe a cavallo della comunità di allevatori *rabari* e in Gujarat è Sahajānanda Svāmin (1781-1830) fondatore degli *svāmi-nārāyaṇa*.

[136] Tra le tante divinità locali e tribali maschili che hanno subito un processo di arianizzazione si può citare Vithoba a Pandarpur (Maharashtra) al quale si sovrappose Viṣṇu-Kṛṣṇa, Narasiṁha in Andhra Pradesh al quale si sovrappose Viṣṇu, Murugan (o Aiyanar, Ayyappan) e Korravai in Tamil Nadu e Kerala ai quali si sovrapposero Skandha o Kartikeya e Kālī.

mito di Kṛṣṇa si trovano in varie fonti *jaina* tra le quali l'*Harivamṣa-purāṇa* di Jīnasena (VIII sec. d.C.), dove Kṛṣṇa e Balarāma sono definiti importanti personalità (*sakala-puruṣa*) futuri *tirthāñkara*.

Tra le tante divinità del pantheon *hindū*, Krṣṇa è colui la cui vita, dalla nascita a Gokula-Mathura alla scomparsa a Dvaraka, è stata più ampiamente è dettagliatamente narrata nella letteratura sanscrita (anche *jaina* e buddhista) e dialettale. Solo il più tardo culto di Rāma in auge durante il regno di Vijayanagara (XIV-XVI sec.) e probabilmente originato dallo stesso fenomeno di divinizzazione di un re, può in parte essere a tal riguardo paragonato a quello di Kṛṣṇa. Nel *Mahābhārata* e nell'*Harivaṁsa,* una sua tarda appendice, in complesso, non ci sono molti riferimenti alla suprema divinità di Kṛṣṇa. Kṛṣṇa è un *avatāra* di Viṣṇu, appare come il figlio di Vasudeva e Devakī, che lascia Mathura il suo luogo nataele (nell'odierno Uttar Pradesh) e si reca a Dvaraka (nell'odierno Gujarat) dove governa coniugato a sedicimila mogli. Kṛṣṇa è amico del *paṇḍava* Arjuna e nell'episodio della *Gītā*, lo aiuta come conducente del carro nella battaglia di Kurukṣetra.

Se in alcuni passaggi del *Mahābhārata* Kṛṣṇa e Arjuna sono identificati con la doppia manifestazione (*avatāra*) di Viṣṇu chiamato Nara-Nārāyaṇa che nella forma di asceti risiedevano nell'Himalaya a Badarikāśrama, in altri è negata la divinità di Krṣṇa. Come Rāma nel *Valmiki-rāmāyana* adora lo *śiva-liñga* a Rāmeśvara prima di attaccare Lanka, così Kṛṣṇa nell'*Anuśāsana-parvan* 14.379-380, è iniziato al culto *paśupata*. Molto spesso Kṛṣṇa è descritto come un politico privo di scrupoli solo per menzionare alcuni dei suoi più noti inganni, durante la battaglia di Kurukṣetra Kṛṣṇa consiglia Arjuna di farsi scudo di Śikhaṇḍin per uccidere Bhīṣma, invita Yudhisthira di mentire a Droṇa sulla morte di Aśvatthama, ordina ad Arjuna di uccidere Karṇa mentre questi indifeso era sceso dal carro. Questo episodio è il tema principale del *Karṇabhāra* di Bhāṣa. Inoltre al termine della battaglia di Kurukṣetra Kṛṣṇa consiglia Bhima di colpire Duryodhana con la mazza sotto la cintola. Anche questo episodio è ripreso da Bhāṣa nell'*Urubhañga*. Di fatto nel *Mahābhārata* Kṛṣṇa assume il ruolo di divinità e di guida spirituale solo nella *Gītā*, nell'*Anu-gītā* contenuta nell'*Aśvamedika-parvan* e in pochi altri episodi miracolosi come la protezione della castità di Draupadī e l'uccisione di Śiśupāla contenuti nel *Sabhā-parvan*.

Kṛṣṇa è ben diverso dal monogamo Rāma del *Valmiki-rāmāyana* che è rigidamente dedito al *dharma* al punto di ripudiare Sītā dopo averla recuperata da Lañka per timore delle chiacchere del popolo. I molti epiteti usati da Arjuna per rivolgersi a Kṛṣṇa nella *Gītā* non si riferiscono in origine ai miti del pastorello amante delle *gopī* di Vraja come intendono le sette *vaiṣṇava* devozionali medioevali. Tra i tanti, il nome Govinda indica in origine il cinghiale Varāha, uno degli *avatāra* di Viṣṇu, che

recupera la terra (*go*) dal fondo dell'oceano[137]. Nella *Gītā* e nella sezione *Nārāyaṇīya* del *Śānti-parvan* del *Mahābhārata*, Kṛṣṇa è una incarnazione di Viṣṇu, ma non è la fonte di tutti gli *avatāra* come è sostenuto nel *Bhāgavata-purāṇa* e ancora più chiaramente nel tardo *Brāhmavaivarta-purāṇa*.

Ambedue la *Gītā* e il *Nārāyaṇīya* sostengono la necessità dell'azione (il *karma-yoga*) e si oppongono alle dottrine della rinuncia e dell'inazione (*saṁnyāsa* e *akarman*) sostenute da alcune *upaniṣad* e dal *sāṁkhya-darśana*. Tuttavia nel *Nārāyaṇīya* l'azione consiste nell'esecuzione dei propri doveri sociali e religiosi mentre nella *Gītā* come in 9.27 l'azione deve essere offerta a Kṛṣṇã e così diventa diventa *bhakti-yoga* e abbraccia ogni aspetto della vita. Inoltre nel *Nārāyaṇīya* è esposta la dottrina tantrica del *caturvyūha* totalmente assente nella *Gītā* come nel resto del *Mahābhārata*. Nel *Mahābhārata* e nella *Gītā*, Kṛṣṇa è spesso definito *bhagavān*, ma non è il solo, tale titolo è anche attribuito a vari altri potenti personaggi del poema come saggi veggenti (*ṛṣi*) e divinità celesti (*deva*). Non era ancora diventato il titolo esclusivo della divinità suprema, significato che gli verrà attribuito poco più tardi dalle sette devozionali *vaiṣṇava*.

La concezione della natura divina di Kṛṣṇa e della *bhakti* a lui offerta, si evolve dal *Mahābhārata*, alla *Gītā*, all'*Harivaṁsa*, al *Viṣṇu-purāṇa*, al *Bhāgavata-purāṇa*, al *Brāhmavaivarta-purāṇa* fino alla tarda letteratura devozionale delle sette di Nimbārka, Caitanya e Vallabha. Nel *Bhāgavata-purāṇa* la figura di Kṛṣṇa inizialmente associata alle *gopī*, ancora semplici devote-amanti pastorelle, finirà più tardi per essere associata alla figura di divinizzata Rādhā (divinizzata) nel *Nārada-pāñcarātra*, nel *Padma-purāṇa* e nel *Brāhmavaivarta-purāṇa*. Il passaggio dal Kṛṣṇa eroe del *Mahābhārata* al pastorello amante delle *gopī* del *Viṣṇu-purāṇa*, del *Bhāgavata-purāṇa* e del *Brāhmavaivarta-purāṇa* avviene con la penetrazione in India dei mussulmani, l'idea *gupta* del re *hindū* (*cakravartin*) rappresentante di Viṣṇu lascia il posto al Kṛṣṇa ultramondano dedito ai suoi *līlā* bucolici.

In genere le sette devozionali medioevali, ignorano il Kṛṣṇa del *Mahābhārata* e anche quando i loro adepti scrivono commentari alla *Gītā*, si tratta di commentari devozionali dove è prominente l'aspetto emozionale ed estetico (la teoria dei *rasa*). Anche se non è possibile trovare nella *Gītā* riferimenti espliciti al *rasa* dell'erotismo (*śṛṅgāra-rasa*), Arjuna è chiaramente legato a Kṛṣṇa dall'amicizia (*sākhya-rasa*) benchè temporaneamente assume il ruolo di discepolo. In ambito *kāvya* già Bhāṣa (II sec. d.C.) nel *Balācarita* narra la vicenda di Kṛṣṇa dalla nascita a Mathura, all'uccisione delo zio Kaṁsa comprese le sue gioiose danze con le *gopī* di Vraja. Nel IV sec. d.C. le storie di questo Kṛṣṇa-Gopala con le sue amanti pastorelle (*gopī*) a Vraja e i demoni inviati dallo zio Kamsa che uccide, penetrano nell'*Harivaṁśa*. Con

[137] Allo stesso modo i nomi Madhusūdana, Janārdana, Keśinisūdana, Acyuta, Hṛṣikeśa, Keśava, Arisūdana, ecc. sono tutti nomi di Viṣṇu.

l'*Harivaṁśa*, il processo di unificazione dei culti di Viṣṇu, Nārāyaṇa, Vāsudeva e Kṛṣṇa è concluso e il culto *bhāgavata* si diffuse a partire dall'India del Nord. Benché protettori di ogni tipo di culto, i *gupta* (III-VI sec. d.C.) erano *vaiṣṇava* e durante la loro epoca le iscrizioni, le monete e i templi dedicati al culto di Viṣṇu-Kṛṣṇā-Vāsudeva si moltiplicarono in tutta l'India.
La composizione del *Bhāgavata-purāṇa* (IX sec. d.C.) il cui decimo *skandha* verte per la maggior parte sulle vicende (*līlā*) di Kṛṣṇa, è la celebrazione del rapporto di Kṛṣṇa con i pastori e le sue giovani amanti pastorelle (*gopī*) a Vraja che ispirerà poeti e mistici fino al XVII sec. Dal punto di vista filosofico, il *Bhāgavatà-purāṇa,* come la *Gītā,* è una grande amalgama di dottrine vaisnavizzate per lo più *sāṁkhya* e *yoga* ritrattate alla luce dell'eterodosso *pañcarātra.* Toccherà a Yamunācārya con il suo *Āgamaprāmāṇya* dove ribatte le critiche di Śañkara al *pañcarātra vaiṣṇava* e sopratutto a Rāmānuja (XI sec.) a dare definitiva autorevolezza al culto *vaiṣṇava* integrandolo con la dottrina *vedānta* nel primo commentario *vaiṣṇava* al *Vedānta-sūtra* da lui composto chiamato *Śrī-bhaṣya.*
Una breve descrizione della genesi e dello sviluppo della *bhakti* si trova nel *Bhāgavata-purāṇa māhātmya* contenuta nell'*Uttara-khanda* del *Padma-purāṇa.* In un dialogo con Nārada Munin, la *bhakti* dice di essere nata in Dravida, cresciuta in Karnataka, rispettata (come una donna sposata) in Maharasthra[138] e diventa bella a Vrindavana. Si tratta senza dubbio di una tarda interpolazione visto che si parla di Vrindavana che diventerà importante solo dal XVI sec. É interessante notare che Rāmānuja nelle sue opere non fa mai menzione del *Bhāgavata-purāṇa*, forse all'epoca troppo recente per essere preso in considerazione. L'analisi del contenuto dottrinale della *Gītā* rivela che tra i tanti rimaneggiamenti e interpolazioni del *Mahābhārata,* la *Gītā* deve essere stata inserita precocemente nella grande opera. Per la prima volta nel verso 14.27 viene direttamente formulata l'identificazione del *Braḥman* delle *upaniṣad* con Kṛṣṇa-Vāsudeva. In numerosi versi Kṛṣṇa parla della sua natura divina, nel decimo capitolo né da numerosi esempi e nell'undicesimo con la manifestazione universale (*viraṭ-rūpa*) lo mostra praticamente ad Arjuna.
Presumibilmente, in origine, la *Gītā* doveva essere ben più breve del testo oggi conosciuto. Un numero imprecisato di anonimi, apparentemente i *bhāgavata,* in tempi differenti avrebbero aggiunto versi singoli, serie di versi e interi capitoli interpolandoli in varie parti della *Gītā.* Avrebbero anche parzialmente modificato i versi preesistenti sostituendo qualche termine, ciò in parte giustificherebbe le varie recensioni di alcuni versi della *Gītā* che differiscono dalla versione commentata Śañkara. Alcuni studiosi hanno cercato di ricostruire filologicamente la *Gītā* definendo i periodi di composizione delle varie parti che la compongono basandosi

[138] Si fa riferimento ai movimenti *mahānubhāva, vārkarī, dasakuta* e *haridāsa* basati in Maharastra e Karnataka.

sulle loro caratteristiche stilistiche e linguistiche oltre che sulle dottrine filosofiche che espongono. Questo approccio, l'unico in verità possibile, è però molto ipotetico e fallace in quanto ogni stile e dottrina è riconducibile a periodizzazioni approssimative e gli eventuali redattori avrebbero potuto intenzionalmente fare ricorso a stili e idee a loro precedenti per rendere antichi i loro interventi.

Altri ricercatori, considerando l'uso della sintassi e analizzando i significati dei termini filosofici ai quali Kṛṣṇa può alludere, hanno rilevato ripetizioni e contraddizioni e con questi mezzi hanno cercato di rintracciare i vari autori e redattori della *Gītā*[139]. Hanno notato che nel primo sestetto di capitoli, Kṛṣṇa indica sempre il Supremo o *Braḥman* come cosa separata da sé con la terza persona singolare variamente declinata (*saḥ, tat, tena*, ecc.), mentre nei successivi dodici capitoli, in particolare nel secondo sestetto, usa molto più spesso la prima persona singolare identificandosi perciò con il supremo usando i pronomi personali (*aham, mām, mayā,* ecc.) anche in composizioni nominali (*mad-bhakta, mad-yājī, man-manaḥ,* ecc.) Inoltre hanno confrontato il diverso uso dei verbi, in alcune parti ben identificabili della *Gītā* sono largamente usati l'imperativo (*loṭ*) e il potenziale (*vidhi-liñ*), la natura e la ricorrenza degli errori grammaticali, ossia le deviazioni dalle regole di Pāṇini che spesso i commentatori tradizionali liquidano come licenze letterarie o aderenze al tipo di scrittura sanscrita vedica o pre-paniniana usate dagli antichi saggi veggenti (*arṣa-prayoga*).

A parte i metri usati che in ogni caso, sono soltanto due (*anuṣṭubh* e *tṛṣṭubh*), è interessante soffermarsi anche sullo stile di scrittura e valore poetico dei versi della *Gītā.* Il poeta che ha composto quasi totalmente il secondo sestetto di capitoli (dal settimo al dodicesimo) che vertono quasi esclusivamente sul *bhakti-yoga* e qua e là diverse altre parti della *Gīta*, è molto dotato. Possiede un buon ritmo, e talvolta grande eleganza e capacità di suggestioni drammatiche come si vede nel capitolo undicesimo. Molti suoi versi sono ottimi esempi di poesia al servizio della filosofia e della teologia; alcuni brillano di luce propria e possono essere considerati come perle (*mukta*[140]). É un mistico predicatore che per persuadere usa più le suggestioni e i salti logici che i ragionamenti. Nei versi 9.3, 9.11-12, 16.18-20 e 18.67 è capace di maledire

---

[139] Il primo di questi tentativi è sicuramente quello di E. W. Hopkins che nel 1895 nel corso della sua anlisi metrica della *Gītā*, distingue tre fasi della stesura del testo. Egli sostiene che l'attuale poema è una versione krisnaizzata di un'antica opera *vaiṣṇava* che in precedenza a sua volta doveva essere stata una *upaniṣad.* Benché controversa, un'analisi approfondita della *Gītā* è stata condotta da G. S. Khair in 'Quest for the original Gita' (1969). Questo studioso identifica tre autori e redattori della *Gītā* che possiedono tre stili differenti, che hanno operato in tre tempi differenti e che si rivolgono a tre diversi tipi di lettori. Anche A. Malinar nel suo 'The Bhagavad-gita - Doctrines and context (2007) sostiene l'idea delle tre redazioni della *Gītā.* La più antica sarebbe composta dai capitoli 2-3 e 5-6 che contengono le dottrine fondamentalmente atee del *niskāma-karman* e nozioni di *yoga, sāṁkhya* e *yajña* vedici. La seconda redazione sarebbe composta dai capitoli teisti 4 e 7-11 che sostengono la divinità di Kṛṣṇa, mentre i capitoli 12-18 sarebbero i più recenti..

[140] Il termine *mukta* o *muktaka,* letteralmente liberato, indica la perla libera dalla prigionia dell'ostrica. Lo stesso termine indica tradizionalmente anche la quartina di metro *anuṣṭubh.* In tale senso un'opera in versi può essere considerata come una collana di perle infilate su di un filo.

gli atei invidiosi e gli infedeli, ma da il meglio di sé quando descrive la relazione che intercorre tra Kṛṣṇa e i suoi *bhakta* come nei versi 9.26-34.
Alcune parti del *Mahābhārata,* tra le quali spicca la *Gītā* e del poco più tardo *Rāmāyana,* sono i più antichi e grandi esempi di letteratura epica e poetica (*kāvya*) unita alla filosofia e alla teologia. Lo stile della *Gītā* è arcaico, semplice e diretto, i metri sono soltanto due e tra I più comuni, le parole congiunte (*samāsa*) non sono frequenti e comunque sono composte raramente da più di due termini e sono facili da sciogliere, poche sono anche le figure retoriche, le alliterazioni sillabiche, ecc. che caratterizzeranno le opere il più tardo sanscrito classico del *kāvya.* Sono ancora lontani i tempi e la raffinatezza raggiunta nelle opere dei grandi poeti e letterati (*kavi*) come, Kālidāsa, Mayūra, Amaru, Bhartṛhari e Bilhana tra i molti altri operanti dal IV al XVII sec. d.C., ma in genere, nelle opere di questi autori, gli elementi filosofici e teologici benché presenti, non sono predominanti. Nelle loro opere sono i vari tipi di *rasa* a dominare.
Ogni termine utilizzato in ogni genere di letteratura sanscrita (*Gītā* compresa) oltre al semplice senso letterale basato sull'etimo, può avere un senso religioso, un senso specifico in riferimento ai diversi sistemi filosofici, un senso tradizionale che muta in base al tempo e al luogo. Ma oltre ai significati espliciti, la particolare abilità del poeta sanscrito si valuta sulla sua capacità di arricchire i versi di significati reconditi o inespressi che possono offrirci illuminazioni su aspetti della natura umana, su elementi filosofici e mistici/teologici. Anche questo in parte può spiegare come mai così tanti commentari diversi sono stati scritti sulla *Gītā.*
Il processo di elaborazione della *Gītā,* continuò almeno fino all'VIII sec. d.C., quando Ādi-Śaṁkara (788-820), con il suo noto e autorevole commentario, chiamato *Gītā-bhaṣya,* il più antico che ci è pervenuto intero, bloccò ogni successiva sostanziale modifica del testo e del numero dei versi. L'edizione della *Gītā* di Śaṁkara è da allora quella accettata con poche variazioni e commentata da tutti gli altri in seguito. Soltanto le edizioni kashmira della *Gītā* commentata da Abhinavagupta (IX sec.) e quella del poco più tardo Bhāskara si discostano da quella di Śaṁkara, contenendo in più quattordici versi interi, altri quattro mezzi versi e circa trecento minori varianti. Gli autorevoli commentatori tradizionali della *Gītā,* a cominciare da Śaṁkara, hanno fornito un ampio ventaglio di interpretazioni, non è detto anche oltre le intenzioni dei vari autori dei versi della *Gīta,* ma in parte plausibili data la loro abilità nel servirsi della complessa grammatica sanscrita. Questi commentatori tradizionali appartenevano a scuole differenti e ognuno di essi aveva elaborato la diversa dottrina che definiva il mutuo rapporto tra la materia (*prakṛti*), l'essere vivente (*jīva-ātman*) e il supremo (*Braḥman*) personale o impersonale che fosse. Le differenze tra le varie scuole filosofiche stanno per lo più nella diversa interpretazione del concetto di illusione (*māyā*). Tutti desidevano dimostrare che le dottrine da essi fondate o

adottate, avevano nella *Gītā* delle solide basi filosofiche. Per questo motivo, nei loro commentari si sforzano di rendere il contenuto della *Gītā* filosoficamente omogeneo e aderente alla loro specifica dottrina.

Ma la *Gītā* malgrado lo stile semplice e attraente, sfugge a tutte le facili interpretazioni. La maggior parte dei commentatori cerca di spiegare le contraddizioni della *Gītā,* per esempio i riti vedici interessati condannati in 2.42-45, non sono gli stessi eseguiti per dovere in 3.14-16 e sostengono che Kṛṣṇa istruisce Arjuna su di una serie di diversi *yoga* via via più segreti in 4.3, 9.2 e 18.64,67-68. In tal senso il contenuto eterogeneo della *Gītā* somiglia a quello dell'intero *Mahābhārata.* I commentatori *vaiṣṇava* della *Gītā* sono facilitati poichè in molti suoi versi vi sono chiari riferimenti alla *bhakti* come in 9.26 e 18.55 e in molti altri Kṛṣṇa si riferisce a se stesso come il divino in prima persona (*mām*).

La *Gītā* è stata composta prima della elaborazione dei dottrine vedantiche (*advaita, viśiṣṭādvaita, dvaita* e *dvaitādvaita*), tuttavia alcuni versi come il 5.19, 14.2, 15.7 sembrerebbero avallare la dottrina *viśīṣṭādvaita,* mentre altri come il 4.10, 5.7,25, 6.28-31 la dottrina *advaita* e altri ancora come le serie 7.7-11 e 15.12-15 una sorta di panteismo. Se tingere di *bhakti* ogni verso della *Gītā* è riduttivo, l'interpretazione esclusivamente *advaita* è certamente più difficile e il risultato è meno soddisfacente, basti confrontare il commentario di Śañkara con quello di Rāmānuja. Forse la fortuna della *Gītā* oltre che nella bellezza poetica di molte suoi versi capaci di suscitare ammirazione nei colti lettori ed emozioni devozionali (*bhāva*) nei *bhakta,* sta anche proprio nella sua misteriosa complessità e capacità di prestarsi a diversità interpretative che l'ha resa nel corso dei secoli così rappresentativa e popolare. Ci si potrebbe chiedere se sia un testo di transizione immaturo e confuso, oppure se sia intenzionalmente ambiguo e poco chiaro[141].

Per citare solo i principali commentatori tradizionali, Śaṁkara nel suo commentario alla *Gītā,* sostiene la dottrina *advaita-vada,* più tardi in parte condivisa da Śrīdhara (XII sec.) e ridefinita da Madhusūdana Sarasvati (1540-1640). Rāmānuja (1017-1137) invece vi ravvisa la sua dottrina *viśiṣṭa-advaita-vada,* più tardi rielaborata da Vedānta Deśika (1269-1370). Madhva (1238-1317) vi ravvisa la sua *dvaita-vada* più tardi ridefinita da Raghavendra Yatin (1595-1671). Nimbārka (XIII secolo?) la sua *dvaita-advaita-vada,* più tardi rielaborata da Keśava Kāśmīrin (XIII sec.) e da Vallabha (1479-1531). Infine Rāmakaṇṭha (IX sec.), Abhinavagupta (950-1020) e Nilakaṇṭha (XVI sec.) vi ravvisano la dottrina *śaiva.* Il primo importante commentario alla *Gītā*

[141] L'ambiguità non è considerata un difetto. Fin dall'antichità gli indiani hanno dimostrato di amare i misteri, basti considerare il linguaggio mistico delle *upaniṣad,* la stringatezza dei *sūtra,* il contenuto alluso (*dhvani*) dei teorici del *kāvya* e il linguaggio convenzionale (*sāndha-bhāṣā*) dei *tantra* sinistri. Il significato letterale del termine *upaniṣad* implica istruzioni segrete e private ricevute seduti ai piedi del maestro. Nel suo commento al verso 10.1 Viśvanātha Cakravartin cita il *Bhāgavata-purāṇa* 11.21.35 dove Kṛṣṇa afferma 'Come ai saggi piace esprimersi con ragionamenti indiretti, così a me piace il discorso oscuro'

scritto in lingua volgare è il *Jñāneśvarī* o *Bhāvārtha-dīpikā* di Jñānadeva o Jñāneśvara (1275-1296)[142]. É un commentario *vaiṣṇava* scritto in *marathi* e grazie alla sua comprensibilità e poetica gode tutt'ora di grande popolarità in Maharastra tra i *vārkarī* seguaci del *sant* Tukurām e devoti di Vitobha (una forma di Viṣṇu) adorata a Paṇḍharpūr (Maharaṣṭra).

Madhusūdana Sarasvati nel suo erudito commentario intitolato *Gūḍārtha-dīpikā*, inaugura la teoria accettata in seguito da molti altri commentatori compreso Viśvanātha, che la *Gītā* sia divisibile in tre parti di sei capitoli ognuna che trattano rispettivamente il *karma-yoga* (dal primo al sesto), il *bhakti-yoga* (dal settimo al dodicesimo) e il *jñana-yoga* (dal tredicesimo al diciottesimo). Naturalmente i commentatori *vaiṣṇava* come il *gauḍīya* Viśvanātha Cakravartin, attribuiscono la massima importanza al *bhakti-yoga* che però è trattato nella serie dei sei capitoli centrali della *Gītā*, mentre i commentatori sulla scia di Śañkara hanno gioco più facile attribuendo più importanza alla serie degli ultimi sei capitoli. In realtà la divisione in tre parti della *Gītā* è piuttosto grossolana, serve ai commentatori a fornire una ipotetica griglia interpretativa, poiché nell'intera *Gītā* questi tre tipi di *yoga* sono mischiati tra di loro, talvolta anche con elementi diversi o estranei.

C'è chi ha rintracciato nella seconda metà del capitolo conclusivo della *Gītā* alcuni versi che riassumerebbero ognuno dei tre grandi temi della *Gītā* sparsi in tutto il testo: il *karma-yoga* in 18.46, 56-57, il *bhakti-yoga* in 18.54-55, 65-66 e il *jñāna-yoga* in 18.51-53. Piuttosto si può affermare con qualche cautela che la *Gītā* che conosciamo con certezza dall'VIII sec., al termine di numerosi interventi, è per la maggior parte permeata da una forma di *sāṁkhya* teista infuso di *bhakti* detto (*seśvara-sāmkhya*). Più tardi questo tipo di *sāṁkhya* teista sarà ampiamente esposto nel terzo *skandha* del *Bhāgavata-purāṇa* dove sono riportati gli insegnamenti che Kapila Deva, un'*avatāra* di Vīṣṇu, impartisce alla madre Devahutī. Per i seguaci dei sistemi vedantici, il *Vedānta* o *Brahma-sūtra*[143] di Vyāsa o Badarāyaṇa (dal II sec. a.C. al II sec. d.C.), è stato certamente per lungo tempo il testo più autorevole e importante sul quale basare e dare autorevolezza ad una nuova dottrina. L'obiettivo dell'autore del *Vedānta-sūtra* era di dare un senso omogeneo alle varie idee e dottrine sparse nelle *upaniṣad*

[142] Nel suo commentario Jñānadeva divide la *Gitā* in due parti: dal primo capitolo al nono (*pūrva-kāṇḍa*) Kṛṣṇa istruisce Arjuna, mentre dal decimo al diciottesimo attraverso Arjuna Kṛṣṇa istruisce tutta l'umanità. Inoltre, il contenuto dal primo al quarto capitolo verte sul *karma-kāṇḍa*, dal quinto al dodicesimo verte sul *upaśana-kāṇḍa* e dal tredicesimo al diciottesimo verte sul *jñāna-kāṇḍa*. Questa triplice divisione corrisponde all'intretazione delle śruti sostenuta da Sayana (?-1387) in *Vedārtha-prakāśa: adidaiva* all'*upasana-kāṇḍa, adiyajña* al *karma-kāṇḍa* e *adyātma* al *jñāna-kāṇḍa*.

[143] Nel commento di Śañkara, il *Brahma-sūtra* conta 555 *sūtra*, è diviso in quattro libri (*adhyāya*) a loro volta divisi in quattro paragrafi (*pāda*). In ogni paragrafo i *sūtra* sono divisi in sezioni (*adhikāraṇa*). I principali commentari al *Brahma-sūtra* sono dieci: lo *Śarīraka-bhāṣya* di Śañkara (IX sec.), il *Brahmasūtra-bhāṣya* di Bhaskara (IX sec.), lo *Śrī-bhāṣya* di Rāmānuja (XII sec.), l'*Aṇuvakhyāyana* di Madhva (XIII sec.), il *Parijātasauraba* di Nimbārka (XIII sec.), lo *Śrīkaṇṭha-bhāṣya* di Śrīkaṇṭha (XIII sec.), lo *Śrīkara-bhāṣya* di Śrīpati (XIV sec.), l'*Anu-bhāṣya* di Vallabha (XV sec.), il *Vijñānāmṛta* di Vijñānabhīkṣu (XVI sec.) e il *Govinda-bhāṣya* di Baladeva (XVIII sec.)

utilizzando un linguaggio ermetico o cifrato in forma di aforismi (*sūtra*[144]). Il risultato è un testo ambiguo e oscuro che necessita un elaborato commentario, talvolta i commentatori, non accettando la composizione dei sūtra di Śaṅkara, li hanno differentemente uniti o separati per piegarli al significato che volevano loro attribuire. In definitiva il *Vedānta-sūtra* è un testo ostico, un esercizio di grammatica e filosofia adatto a una elite di intellettuali.

Più tarda del *Vedānta-sūtra,* la *Gītā* composta di semplici e melodiosi versi (*śloka*) è un testo senza dubbio più suggestivo. Anche per questo motivo la *Gitā* è stata più frequentemente commentata ed è da sempre molto più popolare del *Vedanta-sūtra,* in India come altrove. Tutta la filosofia e teologia indiana rispettosa della tradizione (*āstika*), basandosi sull'idea che la verità è stata annunciata in origine si è sempre sforzata di farsi convalidare dalla tradizione. Ma se la rivelazione (*śruti*) è l'autorità ultima e inviolabile, lo studio e lo sviluppo della filosofia diviene quasi eslusivamente esegesi e ermeneutica. A complicare (o facilitare) le cose, la rivelazione ha usato un linguaggio antico e spesso criptico, perciò l'interpretazione è inevitabile e alcuni strumenti come i dizionari (*koṣa*) come il *Medini* di Medinikara (XIII sec.) e i trattati di etimologia come il *Nirukta* di Yaska (VI sec. a.C.) furono a disposizione fin dall'antichità.

L'interpretazione di un testo si evolve attraverso i commentari, ma dove gli epigoni di un grande commentatore devono necessariamente rinnovare, devono ricorrere ad una elaborata dialettica per giustificare le presunte rotture con la tradizione. Anche le opere in versi come la *Gītā* costrette dalle norme dei metri e della poetica possono o meglio devono essere interpretate. La *Gītā,* o meglio alcuni suoi particolari passaggi come il 13.12, divennero il terreno di scontro e confronto tra i sostenitoritori delle varie dottrine, in particolare tra *advaitin* e *vaiṣṇava.* La *Gītā* finì per diventare insieme alle *upaniṣad* e al *Vedanta-sūtra,* una delle tre fondamentali evidenze scritturali (*prasthāna-traya*), alle quali, seguendo l'esempio di Śaṅkara, divenne necessario scrivere un commentario se si voleva fondare una nuova dottrina o operare una importante riforma. In questo triplice riferimento scritturale, la *Gītā* rappresenta tutte le *smṛti*, le *upaniṣad* tutte le *śruti* e il *Vedānta-sūtra* rappresenta il *nyāya* o la logica argomentativa. In India il confronto dialettico delle opinioni e delle dottrine già citato nel famoso passaggio del *Ṛg-veda* 1.164.46 *ekam sadviprāḥ bahudhā vadanti* 'i saggi definiscono l'uno in molti modi' e nelle *upaniṣad,* nel corso dei secoli con la nascita e l'evoluzione di ogni genere di dottrine dai *darśana*, alle teorie del *kāvya,* alle

[144] Il termine *sūtra* (letteralmente filo) indica sia il singolo aforisma che il trattato in forma di aforismi. I *sūtra* condensano complesse dottrine in sentenze essenziali, sono adatti ad essere facilmente memorizzati e mirano a sviluppare l'intuizione del lettore. I testi in forma di *sūtra* richiedono sempre un commentario che permette la loro interpretazione, talvolta lo stesso autore di un *sūtra* né redige anche il commentario. Tra i più succinti testi in forma di *sūtra* sono certamente le grammatiche sanscrite (*vyākaraṇa*) come il famoso *Aṣṭādhyayī* di Pāṇini e il più tardo *Siddhānta-kaumudī* di Bhaṭṭojī Dikṣita (XVII sec.) Secondo un famoso detto indiano, quando i grammatici riuscivano a risparmiare una sillaba in un *sūtra* dei loro trattati, gioivano come alla nascita di un figlio maschio.

scienze, ecc., diventa ampio e vigoroso. Inoltre cominciarono a non contare solo le fondate ed erudite argomentazioni in sé, ma anche gli ornamenti stilistici e poetici con le quali le dottrine erano presentate.
Ciò valse per ogni tipo di tradizione e dottrina tanto che si può affermare che nessun erudito, filosofo o teologo indiano, fondatore o riformatore di dottrine, dall'epoca di Śaṅkara almeno fino al XVIII sec d.C., ha potuto esimersi se non di occuparsi di poetica (*kāvya*), almeno dal comporre qualche inno devozionale (*stotra*) o dall'arricchire le proprie opere filosofiche in prosa, come i commentari alla *Gītā*, con raffinati versi sanscriti. Benché in complesso, eccetto i passaggi controversi, la *Gītā* non presenti grosse difficoltà di lettura e comprensione, tradizionalmente è letta e studiata avvalendosi dei suoi commentari.
La *Gītā* non è un testo di una setta particolare. I membri di ogni tipo di setta *hindū* in genere fanno riferimento ai commentari appartenenti alla loro specifica tradizione, a meno che non studino i commentari delle altre sette per 'digerirli' e prepararsi al confronto dialettico. Avvicinata da milioni di lettori con fede, venerazione e accettazione incondizionata, le intrinseche contraddizioni della *Gītā* sono senza tanti scrupoli, riconciliate o trascurate. Eppure nella *Gītā* in 3.2, 4.4, 5.1 e altri versi, è Arjuna stesso il primo formulare e riformulare domande, a chiedere chiarezza e ad obiettare. Non tutti i commentari tradizionali della *Gītā* sono sempre esaustivi e illuminanti. Alcuni di essi appiattendola su di un'unica interpretazione dottrinale finiscono talvolta per appesantirla e menomarla della sua suggestiva ricchezza di contenuti filosofici e valore poetico che è altrimenti facilmente fruibile da tutti con la sola lettura del testo.
L'idea di analizzare la *Gītā,* metterla in discussione e confrontarne criticamente i commentari e le interpretazioni, è relativamente moderna e caratteristica dell'approccio degli studiosi occidentali da poco adottato anche dagli studiosi indiani.
Il primo capitolo della *Gītā* si distingue dal resto del poema per la minor quantità di contenuti filosofici. É un solitario monologo dove Arjuna espone le sue ragioni per ritirarsi dalla battaglia. Con ogni probabilità il primo capitolo serve da anello di congiunzione tra la lunga storia epica del *Mahābhārata* che narra dello scontro tra i figli di Paṇḍu (*pāṇḍava*) e i figli di Dhṛtarāstra (*kaurava*) e i seguenti diciassette capitoli della *Gītā.* Per questo motivo molti commentatori considerandolo una sorta di introduzione alla *Gītā,* hanno cominciano i loro commentari direttamente dal secondo. Alcuni commentatori notando che una descrizione dei due eserciti schierati a Kurukṣetra come quella contenuta nel primo capitolo della *Gītā,* si trova già in un poco precedente capitolo del *Bhīṣma-parvan,* sostengono che questa ripetizione serve probabilmente a rendere la *Gītā* un testo completo in sé.
Per concludere a proposito dei più recenti e autorevoli commentatori, M.K. Gandhi, G.B. Tilak e Vivekānanda Svāmin hanno parlato e scritto a lungo sulla *Gītā.* La loro

interpretazione non può però dirsi tradizionale. A modo loro tutti e tre hanno enfatizzato il *karma-yoga* nella *Gītā*, forse a scapito degli altri due tipi di *yoga*. M.K. Gandhi e G.B. Tilak per fini più o meno politici e Vivekānanda Svāmin per giustificare l'impegno nella filantropia della Rāmakṛṣṇa Mission da lui fondata.

Per comprendere la posizione del breve episodio della *Gītā* nella lunga storia narrata nel *Mahābhārata,* credo sia utile un sintetico riassunto degli antefatti. Il giovane re Vicitravirya che regnava nella terra degli *ārya* (*ārya-vārta*) che si estende tra il Gange e la Yamunā, muore di malattia senza lasciare eredi. Secondo la pratica del levirato, il saggio Vyāsa fratello di Vicitravirya si unisce a tre delle mogli di Vicitravirya e genera Dhṛtarāstra, Vidura e Paṇḍu. Dhṛtarāstra è il primogenito ma non può ereditare il regno perché è cieco dalla nascita. Il secondogenito Vidura neanche perché in realtà è figlio di una serva mandata da Vyāsa da una delle ex-mogli di Vicitravirya in sua vece. Quindi il regno passa a Paṇḍu che governa per qualche tempo fino a che, a causa della maledizione di un saggio (*ṛṣi*), è costretto a lasciare il regno senza aver generato eredi e si ritira nella foresta a praticare ascesi con le sue due mogli Pṛthā e Mādrī. Il regno allora passa pro-tempore a Dhṛtarāstra fino a che Dhuryodhana, il maggiore dei suoi cento figli generati da Gāndhārī, non sarà in grado di assumere il governo. Nel frattempo nella foresta, grazie a un intervento divino, le due mogli di Paṇdu generano con altrettante divinità, cinque figli che vengono ricosciuti come figli putativi di Paṇḍu. Pṛthā genera Yudhisthira e Arjuna e Mādrī genera Bhīma, Nakula e Sahadeva. Alla morte di Paṇḍu, Mādrī lo segue nella pira funebre e i loro cinque figli accompagnati da Pṛthā tornano ad Hastināpura la capitale dei *kaurava* e reclamano da Dhṛtarāstra almeno una parte del regno. Dhṛtarāstra accoglie nuora e nipoti a palazzo, ma prende tempo incapace di privare il figlio Dhuryodhana del titolo di imperatore e unico erede del regno.

Questa situazione poco chiara fa si che tra i principi *pāṇdava* e *kaurava,* addestrati come guerrieri da Droṇa crescano sentimenti di rivalità e odio. I *pāṇdava* sono dipinti come buoni, virtuosi e vittime dell'indecisione di Dhṛtarāstra e degli intrighi dei cugini *kaurava* che tentano in molti modi di assassinarli per escluderli dall'eredità del regno. Dopo molti anni di compromessi e tentativi di pacifica convivenza, giunti alla conclusione che con i figli di Dḥḥṛtarāstra non c'è alcun modo di vivere in pace, i *pāṇdava* guidati da Yudhisthira raccolgono un grande esercito nella piana di Kurukṣetra tradizionalmente situata a circa 150 Km. Nord-Ovest dell'odierna New Delhi, e lì affrontano l'esercito *kaurava* raccolto da Dhuryodhana. Al vincitore di questa battaglia decisiva che durerà diciotto giorni spetterà il regno intero.

Il Sāra-artha-varṣiṇī-ṭīkā

Per la presente traduzione ho utilizzato le seguenti tre edizioni del *Sāra-artha-varṣiṇī ṭīkā* di Viśvanātha Cakravartin:

Śrīla-viśvanātha-cakravarti-ṭhakura-kṛtā sāra-artha-varṣiṇī ṭīkā (testo sanscrito con sommaria traduzione *hindi*), curata da Kṛṣṇa-vihāri śāstrin, Harināma press, Vrindavana New Delhi, 1989.

Śrīpād-viśvanātha-cakravarti-mahodaya-viracitā sāra-artha-varṣiṇī ṭīkayā evaṁ śrīyuta-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitā gītā-bhūṣaṇā bhāṣyeṇa samalaṁkṛtā (testo sanscrito dei commentari di Viśvanātha e Baladeva Vidyā-bhūṣaṇa), curata da Kṛṣṇa-dāsa Bābā, Rādhā Kuṇḍa, Gaurahari press, Vrindavana, 1963.

Śrīmat-viśvanātha-cakravarti-mahodaya-viracitā sāra-artha-varṣiṇī ṭīkā śrīmad-saccidānanda bhaktivinoda-ṭhakura-praṇīta-rasika-rañjana-nāma-marmānuvāda-sahitā ca (testo sanscrito in caratteri bengali e note estratte dal commento di Bhaktivinoda Ṭhakura in bengali), curata da Tridaṇḍi-bhikṣu śrīla-bhaktidayitamādhava, śrī-caitanyagauḍīya maṭha, Calcutta, 1988.

A quanto mi risulta ci sono state almeno altre due edizioni stampate:

Śrīpād-viśvanātha-cakravarti-mahodaya-viracitā sāra-artha-varṣiṇī ṭīkayā evaṁ śrīyuta-baladeva-vidyābhūṣaṇa-mahodaya-viracitā gītā-bhūṣaṇā bhāṣyeṇa samalaṁkṛtā (testo sanscrito dei commentari di Viśvanātha e Baladeva Vidyābhūṣaṇa), curata da Kṛṣṇadāsa Bābā, Kusuma-sarovara, 1956. Con ogni probabilità questa è una edizione precedente dello stesso Kṛṣṇadasa Bābā che nel 1963 ripubblica a Vrindavana.

Śrīpad śankarācarya kṛtā gītā-bhāṣya evaṁ śrīdhara svāmi kṛtā subodhinī evaṁ śrīla-viśvanātha-cakravarti-ṭhakura-kṛtā sāra-artha-varṣiṇī ṭīkā (testo sanscrito dei commentari di Śañkara, Śrīdhara e Viśvanātha) curata da Pūrnacandra-dāsa, Calcutta, 1980.

Anche se nessuna delle tre edizioni che ho usato, era esente da errori di stampa, ritengo che la più accurata sia quella in caratteri bengali pubblicata dalla *Śrī-caitanya-gauḍīya-maṭha* di Calcutta. Talvolta ho incontrato anche delle lievi differenze di testo tra di esse, in tal caso nell'impossibilità di consultare i manoscritti originali in foglie di banano[145], conservati presso il City Palace Museum a Jaipur datato 1709, il Rajasthan

[145] I manoscritti dell'epoca sono costituiti da fogli rettangolari di foglie di banano tenuti insieme da un cordone e avvolti in una stoffa rossa. Tra i fogli era d'uso inserire foglie di canfora o *nima* per contrastare gli insetti.

Oriental Research Institute a Udaipur e il Vrindavana Research Institute a Vrindavana, ho tradotto la versione che mi è parsa più coerente e completa. Circa l'attribuzione del *Sārārthavarśiṇitikā* a Viśvanātha Cakravartin non ci sono molti dubbi; il manuscritto conservato nel City Palace Museum a Jaipur termina con il colofone: "Così termina il commentario alla *Bhagavad-gītā* composto dal venerabile insegnante Viśvanātha Cakravartin". Mentre per quanto riguarda i riferimenti ad esso, il più antico si trova nel cap. 13 del *Narottama-vilāsa* di Narahari Cakravartin (XVIII sec.) figlio di Jagannātha Vipra che era discepolo di Viśvanātha Cakravartin. Il *Sāra-artha-varṣiṇī-ṭīkā* consiste nel commento (*ṭīkā*) in prosa di quasi tutti i settecento versi della *Gītā* e di alcuni versi (*saṁgraha-śloka*) da lui composti che si trovano all'inizio e al termine del commento di ogni capitolo della *Gītā* che introducono o riassumono l'intero significato del capitolo che si appresta ad esaminare o esaminato. Spesso, come gli altri numerosi commentatori tradizionali della *Gītā,* per dare autorità alle sue interpretazioni, Viśvanātha Cakravartin cita passaggi da numerose fonti: *smṛti, śruti,* dizionari, grammatiche sanscrite e talvolta anche accenni o interi passaggi di altri precedenti importanti commentatori tradizionali. Per indicare dove comincia il suo commento di ogni verso della *Gītā,* riporta soltanto il primo termine di quel verso seguito dall'indeclinabile *iti,* per esempio il commento al verso 1.1 comincia con l'espressione *kurukṣetre iti.* Spesso prima del verso si trova un commento introduttivo, perciò il verso della *Gītā* viene a trovarsi nel mezzo di un più ampio commento. Altrove è presente solo il commento introduttivo oppure il verso è diviso nelle due metà o in più parti e ogni frazione di verso è commentata separatamente. Frequentemente Viśvanātha Cakravartin si limita a fornire la sua particolare interpretazione di alcuni termini, sostantivi, verbi, indeclinabili, ma a volte anche di congiunzioni, interiezioni e particelle enfatiche (*ca, eva, tu,* ecc.), contenuti nel verso della *Gītā* che esamina. Ma nel caso di particolari versi pregni di significati, Viśvanātha Cakravartin si dilunga nell'esposizione della dottrina *gauḍīya vaiṣṇava* di cui era, al suo tempo, il più autorevole rappresentante. In questa edizione ho integrato il commentario di Viśvanātha con tutti i versi della *Gītā* fornendone, una traduzione conforme ad esso. Una peculiarità del commentario di Viśvanātha Cakravartin è che egli con grande maestria, espande la conversazione tra Kṛṣṇa e Arjuna anticipando le domande e le obiezioni di Arjuna o formulandone altre e diverse, alle quali nei suoi commenti, Kṛṣṇa appare rispondere. Questa tecnica di interpretazione della *Gītā,* soltanto accennata da Śaṁkara, fu adottata da molti altri commentatori tra i quali Rāmānuja, Śrīdhara Svāmin e Madhusūdana Sarasvati, ma nessuno l'ha ampiamente sviluppata e resa agile come Viśvanātha. Il *Sāra-artha-varṣiṇī ṭīkā* di Viśvanātha Cakravartin è il primo commentario *gauḍīya-vaiṣṇava* alla *Gītā,* in generale essendo diretto essenzialmente ai *gauḍīya*, i suoi toni sono smussati e non sembrano avere veri e propri intenti polemici. Il suo è il primo commentario *gauḍīya*

perché presumibilmente, fino ad allora i *gauḍīya* non né avevano nemmeno sentito la necessità accontentandosi di quelli già esistenti anche se appartenenti ad altre tradizioni. Probabilmente i dotti teologi *gauḍīya* come Rūpa e gli altri *gosvāmin* di Vrindavana così devoti e cultori dei sentimenti mistici (*rasika-bhakta*), fino a quel momento si erano dedicati soltanto alla stesura di testi che esponevano la teologia delle relazioni (*rasa)* con Kṛṣṇa fin nei suoi aspetti più esoterici, piuttosto che alla scrittura di testi filosofici secondo loro adatti agli aridi filosofi (*jñānin*). Del resto anche presso i circoli *advaita,* la *Gītā* non era considerata che l'a-b-c della dottrina vedantica che trovava piena espressione solo nelle *upaniṣad* e nel loro compendio, il *Vedānta-sūtra.* Diversamente dai filosofi *advaita,* Viśvanātha considera che i termini *tat* e *tvam* dal famoso passaggio della *Chāndogya-upaniśad* 6.8.7: "*tat tvam asi*" "... tu sei quello ...", indicano rispettivamente il sé individuale (*jīva-ātman*) o anima spirituale e il Sé supremo (*Paramātman*) ambedue residenti nel cuore di ogni essere vivente e qualitativamente identici, ma quantitativamente differenti, come una goccia d'acqua dell'oceano differisce dall'oceano[146]. L'intento di Viśvanātha Cakravartin è dimostrare che Kṛṣṇa è la suprema divinità (*bhagavat*), la forma personale e qualificata del *Brahman*[147] e che la *bhakti* a lui offerta ed eseguita in accordo a testi autentici e sotto la guida di un *guru* (*vaidhi-bhakti*), è il miglior mezzo per avvicinarlo, compiacerlo e ottenere la liberazione (*mokṣa*) nella forma del suo servizio eterno (*ragānuga-bhakti*). Avendo anteposto la *bhakti,* ben poco si trova nel suo commentario delle teorie a lungo dibattute dagli altri commentatori tradizionali a lui precedenti a cominciare da Śañkara (come in 2.39, 2.47 e molti altri passaggi), circa la superiorità del *jñāna* sul *karman* o la loro eguale importanza (*jñāna-karma-saṁmuccaya-vāda*). Altrettanto poco Viśvanātha Cakravartin si interessa delle teorie sull'esistenza o inesistenza delle cause e degli effetti (*sat* o *asat-kārya-vāda* e *sat* o *asatkāraṇa-vāda*[148]) come altri commentatori fanno in 2.16 e altrove. La necessità di avere un commentario *gauḍīya* alla *Gītā,* se appena avvertita al tempo di Viśvanātha Cakravartin, dovette divenire

---

[146] In accordo all'interpretazione *advaita* di questo passo della *Chāndogya-upaniśad* inaugurata da Śañkara, il termine *tat* indica il sé individuale e il termine *tvām* indica il *Brahman* impersonale. Lo stesso termine *tattva* che significa verità o principio è il risultato della contrazione dei due termini *tat* e *tvam.* La formula *tat tvam asi* è compresa da*Vidyāraṇya* nel suo *Pañcadaṣi* tra le quattro fondamentali affermazioni (*mahā-vākhya*) distribuite nei quattro *Veda*: "*tat tvam asi*" dalla *Chāndogya-upaniśad* 6.8.7 appartenente al *Sama-veda*, "*Prajñānam brahma*" "La coscienza è *Brahmam*" dall'*Aitareya-upaniṣad* 3.3 appartenente al *Ṛg-veda*, "*Ayam ātmā brahmā*" "Questo *ātman* è *Brahman*" dalla *Māṇḍūkya-upaniṣad* 1.2 appartenente all'*Atharva-veda*, "*Ahaṁ brahmāsmi*" "Io sono *Brahman*" dalla *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 1.4.10 appartenente allo *Yajur-veda.* Per i *gauḍīya* l'unico *mahā-vākhya* è il passo del *Bhāgavata-purāṇa* 1.3.28 dove al termine dell'enumerazione degli *avatāra,* Sukadeva dice: "*kṛṣṇastu bhagavān svāyam*" "... ma, Kṛṣṇa è *bhagavān* stesso"

[147] Tra i molti altri passaggi, ciò si evince dal fatto che nel verso 11.50, Viśvanātha è l'unico commentatore a sostenenere che Kṛṣṇa assume infine la piacevole forma umana (*saumya-vapuḥ)* a due braccia dopo aver mostrato ad Arjuna quella a quattro braccia di Vīṣṇu.

[148] I sistemi filosofici (*darśana*) teisti (*seśvara*) sono: lo *yoga*, il *seśvara-sāmkhya* e il *vedānta* (*uttara-mīmāṁsā*) *śaiva* e *vaiṣṇava.* I sistemi atei (*nirīśvara*) sono il *nirīśvara-sāṁkhya*, il *vaiṣeśika*, il *pūrva-mīmāṁsā*, il *cārvāka*, il *bauddha* e il *jaina-darśana.* Il *bauddha-darśana* sostiene l'*asatkāraṇa-vāda*, il *nyāya*, il *vaiṣeśika*, il *pūrvamīmāṁsā-darśana* sostengono l'*asatkārya-vāda*, ambedue i tipi di *sāṁkhya* e lo *yoga* sostengono il *pariṇāma-vāda* o *satkārya-vāda*, l'advaita vedānta sostiene il *vivarta-vāda* o *satkāraṇa-vāda.*

impellente al tempo di Baladeva Vidyābhuṣāṇa, suo pupillo, che né compose uno nuovo, il *Gītā-bhuṣāṇa,* che si differenzia da quello di Viśvanātha Cakravartin. Evidentemente Baladeva Vidyābhūṣaṇa doveva ritenere il commentario alla *Gīta* del suo mentore non più adatto a rappresentare efficacemente la dottrina *gauḍīya* o insufficiente ad affrontare le nuove sfide dialettiche.